هي
هكذا علّمونا عنها
وهكذا أدركناها

إنَّ الفتاة المسلمة والشاب المسلم وجهان لعملةٍ واحدة هي عملة الأمة، وتمثّل الفتاة وجهها الذي يحدّد قيمتها ومصداقيتها.

فهي أستاذ الأساتذة الأولى، وهي المدرسة التي إذا ما أحسن الإنسان إعدادها أحسن إعداد أمّةٍ بأكملها، وإذا أساء إعدادها أساء إعداد أمةٍ بأكملها، وهي المضغة التي إذا صلحت صلحت الأمة، وإذا فسدت فسدت الأمة، وهي الأرض التي إذا ما تعهّدها الإنسان اهتزت، وربت، وأنبتت من كلِّ زوجٍ بهيج.

أثنى عليها القرآن، فأنزل الله سورة من سوره باسمها، هي سورة النساء، وهي وصية الأنبياء للرجال، حيث قال ﷺ: (ما أكرمهنّ إلاّ كريم، وما أهانهنّ إلاّ لئيم).

هي الأم التي أنجبت الأنبياء عادةً، ومعجزة، وهي الزوجة التي كانت إلى جانبه ﷺ عند بداية نزول الوحي، وهي الأخت التي جعل الله نصيحتها سببًا في حجر الأعداء، وهي التي تقبّلها ربّها بقبولٍ حسنٍ، وأنبتها نباتًا حسنًا، استجابةً لدعائها؛ دعاء زوجة عمران التي قالت: ﴿فلمّا وضعتها قالت ربِّ إنّي وضعتها أنثى واللهُ أعلمُ بما وَضَعت وليس الذكر كالأنثى وإني سمّيتها مريم وإني أُعيذها بك وذريّتها من الشيطان الرجيم، فتقبلها ربّها بقبولٍ حسن وأنبتها نباتًا حسنًا...﴾.

وبهذه الصورة المرأة شريكة، وليست تركة يتقاسمها الورثة، ومبدعة، وليست سلعة يتصرّف فيها الباعة والمشترون كيف يشاؤون.

وتتحقّق هذه المرتبة للمرأة بثلاث طرق: التربية والاجتماع والعلم.

فالتربية مسؤولية الآباء، وهي التي تجعلها من ذوات المنبت الحسن لا خضراء الدمن.

أمّا الاجتماع فهو مسؤولية أولياء الأمور والأمراء؛ لأنّ في التقاء المرأة أخواتها ومثيلاتها من جميع أصقاع العالم: تشاركهن أفراحهن وأتراحهن، وتدارسهن أفكارهن ومشاعرهن، وتقاسمهن آمالهن وطموحاتهن، فيتحقّق لهنّ التواصل، الذي يجعل منهن فكرةً واحدة وجسدًا واحدًا، إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمّى.

أمّا العلم فهو مسؤوليتهما معًا، وبه تعرف ربّها ونفسها، وصناعة دنياها، وبناء آخرتها.

ولن تقوم حضارةٌ في الدنيا دون مشاركتها الفعّالة. وقد قال الفلاسفة قديمًا: وراء كلّ عظيمٍ امرأة هي أعظم منه، وأقول: وراء كلّ صدوقٍ مخلص مخلصة، هي أثبت منه.

مدير التحرير

الدكتور عز الدين بن زغيبة

دلالة الجذر [أ م ن]
في القرآن الكريم

الأستاذ/ محمد نور الدين المنجد
كلية الآداب والعلوم
جامعة الشارقة
الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

لعله من فضول القول أن نذكر تميّز العربية بظاهرة الاشتقاق، وانتساب مفرداتها المختلفة إلى جذورٍ لغوية أحصتها المعاجم العربية - ولا سيّما معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي - يجمع كلّ جذرٍ منها طائفة من الألفاظ، تبدو لأول وهلة متقاربة في مبانيها، متباينة في معانيها، ولكن النظر والتدقيق يهدي إلى أنّ كلّ طائفة من الألفاظ التي يجمعها جذرٌ واحد لا تكاد تغادر معنى عامًا يدلّ عليه ذلك الجذر، بل إنه يضم شتاتها، ويوفّق بين معانيها، ويعمّق التواصل فيما بينها، فيشدّ بعضها أزر بعض، حتى لتكاد تستدل من أحدها على باقيها.

وقد تفرّد ابن فارس بين المعجميين في انتهاجه هذه السبيل في مفردات اللغة، فكان يرد مفردات كلّ مادة من مواد اللغة إلى أصل معنوي واحد، أو أكثر، يجمع تلك المتباينات تحت ظلّه، يقول ابن فارس في مقدمة معجمه مقاييس اللغة: «إنّ للغة العرب مقاييس صحيحة، وأصولاً تتفرّع منها فروع، وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما ألفوا، ولم يعربوا في شيءٍ من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصل من تلك الأصول، والذي أومأنا إليه باب من العلم جليل، وله خطرٌ عظيم، وقد صدرنا كلّ فصلٍ بأصله الذي يتفرّع منه مسائله، حتى تكون الجملة الموجزة شاملة للتفصيل، ويكون المجيب عمّا يسأل عنه مجيبًا عن الباب المبسوط بأوجز لفظٍ وأقربه»(1). وقد انفرد ابن فارس من بين اللغويين بهذا التأليف، لم يسبقه أحد، ولم يخلفه أحد فيما نعلم.

ولنا مع هذه الظاهرة اللغوية وقفة تأمّل في كتاب الله، نستجلي بعضًا من جوانبها، ونقلب النظر فيها من خلال الجذر اللغوي (أ م ن)، ودلالاته المختلفة في القرآن الكريم.

وردَ الجذر في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، تدل في مجملها على الأمن، والأمنة، والإيمان، والأمانة، وتقليب النظر في هذه المفردات - على طريقة ابن فارس - يهدي إلى معنى لطيف متصل بين هذه الألفاظ، تتمحور حوله، وتدور في فلكه كل الألفاظ الأخرى المشتقة من الجذر نفسه، ألا وهو الطمأنينة وسكون القلب.

يقول ابن فارس في معجمه: «الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التصديق، والمعنيان كما قلنا متدانيان»[٢]، ولئن رآهما ابن فارس معنيين متدانيين، فإنّنا نراهما أصلاً واحدًا هو سكون القلب، أو بعبارةٍ أخرى الطمأنينة ليس غير؛ لأنّ التصديق بالشيء لا يحصل إلاّ بسكون القلب إليه، والطّمأنينة به أو عليه، ثمّ تتفرّع منها دلالاتٍ أخرى تحصل بحصول الأصل.

وربّ معترض على هذا التوفيق بين الأصلين اللذين ذكرهما ابن فارس يستنتج أنّ سيّدنا إبراهيم، عليه وعلى نبيّنا الصلاة والسّلام، لم يكن مطمئنًّا، وإذًا فهو غير مصدّق، أو غير مؤمنٍ بقدرة الله على إحياء الموتى؛ ولذلك سأل الله أن يُريه كيف يحيي الموتى في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾[٣]، وظاهر الآية يدلّ على أنّ الإيمان؛ أي التّصديق، غير الاطمئنان، فكيف يتأتّى الجمع بين التّصديق، والطّمأنينة على أصلٍ واحدٍ؟

وللردّ على هذا الاعتراض نذكر تأويل هذه الآية كما ورد في بعض كتب التفسير، فممّا قيل في تأويل الآية: أنّ سؤال إبراهيم عليه السلام كان «عن كيفية الإحياء، ولا يشترط في الإيمان الإحاطة بصورتها... فإن قلت: إذا كان السؤال مصروفًا إلى الكيفيّة... فما موقع قوله تعالى: ﴿**أو لم تؤمن**﴾ قلت: ... هذه الصيغة تستعمل ظاهرًا في السؤال عن الكيفية كما مرّ، وقد تستعمل في الإعجاز، ... فلمّا كانت هذه الصيغة قد يعرض لها هذا الاستعمال الذي أحاط علم الله تعالى بأنّ إبراهيم مُبرّأ منه، أراد بقوله: ﴿**أو لم تؤمن**﴾ أن ينطق إبراهيم بقوله: بلى آمنت: ليدفع عنه ذلك الاحتمال اللفظي... بعبارة يفهمها كلّ من يسمعها فهمًا لا يلحقه فيه شكّ. فإن قلت: فما موقع قول إبراهيم: ﴿**ولكن ليطمئن قلبي**﴾؟ ... قلت: معناه ولكن ليزول عن قلبي الفكر في كيفية الحياة: لأنّي إذا شاهدتهما سكن قلبي عن الجولان في كيفياتها المتخيّلة، وتعيّنت عندي بالتصوير المشاهد»[٤]، ويقول القرطبي: «... أي سألتك: ليطمئن قلبي بحصول الفرق بين المعلوم برهانًا والمعلوم عيانًا... وطمأنينة القلب أن يسكن فكره في الشيء المعتقَد. والفكر في صورة الإحياء غير محظور، كما لنا نحن اليوم أن نفكّر فيها؛ إذ هي فيها عبر، فأراد الخليل أن يعاين فيذهب فكره في صورة الإحياء... وقال السدّي وابن جبير أيضًا: أو لم تؤمن بأنّك خليلي؟ قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي بالخلّة. وقيل: دعا أن يريه كيف يحيي الموتى؛ ليعلم هل تستجاب دعوته، فقال الله له: أو لم تؤمن أنّي أجيب دعاءك، قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي أنّك تجيب دعائي. وقال الحسن: رأى جيفة نصفها في البرّ توزّعها السباع، ونصفها في البحر توزعها دواب البحر، فلمّا رأى تفرّقها أحبّ أن يرى انضمامها، فسأل ليطمئن قلبه برؤية كيفية الجمع، كما رأى كيفية التفريق»[٥]. فالطمأنينة التي كان يريدها سيّدنا إبراهيم طمأنينة المعاينة لكيفية الإحياء، وليست طمأنينة الاعتقاد بثبوت الإحياء، والطمأنينة هنا على معناها من سكون القلب، والإيمان كذلك على معناه من التصديق الناتج عن الإيمان، وهكذا يتضح المراد من معنى الإيمان ومعنى الطمأنينة في الآية الكريمة، أو بتقدير محذوف لكلٍّ منهما تبين به عن الأخرى، فكأنّ المعنى - والله أعلم - ألم تؤمن بقدرة الله على إحياء الموتى، قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي بحصول الفرق بين المعلوم برهانًا والمعلوم عيانًا. أو غير ذلك ممّا هو في هذا السبيل من تقدير محذوف كما ورد آنفًا في قول القرطبي.

فبهذه التأويلات التي رآها المفسّرون نرد

الاعتراض على التوفيق بين الأصلين اللذين ذكرهما ابن فارس في دلالة الجذر (أ م ن)، وهما سكون القلب والتصديق، ونخلص إلى أنَّ الأمن والأمنة والإيمان والأمانة، وكلّ ما يتفرّع من هذه المفردات، يمكن ردّه بلطف الصنعة إلى الطمأنينة وسكون القلب، وفيما يلي بيان ذلك وتفصيله:

دلالة الأمن على الطمأنينة

وهي أمّ الباب إن صحّت التسمية، فالأمن كما يقول الفيروزآبادي: «(الأمن): (والأمن) كصاحب، ضد الخوف، أمن كفرح أمنا وأمانا بفتحهما، وأمنا وأمنة محرّكتين، وإمنا بالكسر، فهو أمن وأمين كفرح وأمير»[٦]. وفي لسان العرب: «أمنت فأنا أمن، وأمنت غيري من الأمن والأمان. والأمن: ضدّ الخوف، ورجل أمنة أيضًا إذا كان يطمئن إلى كلٍّ واحدٍ، ويثق بكلّ أحد... واستأمن إليه: دخل في أمانه، وقد أمنه وآمنه، ... والمأمن: موضعُ الأَمْن. والأَمِنُ: المستجيرُ ليَأْمَنَ على نفسه»[٧]، وإلى مثل ذلك تذهب المعاجم الحديثة، فنقرأ في المعجم الوسيط مثلاً: (أمِنَ) – أمْنًا، وأمانة، وأمَنًا، وإمْنًا، وأَمَنَةً: اطمأَنَّ وَلم يَخَفْ، فهو آمِنٌ، وأَمِنٌ، وأَمِينٌ. يقال: لك الأَمانُ: أي قد آمنْتُك. والبلدُ: اطْمَأَنَّ فيه أهلُه. و – الشرَّ، ومنه: سَلِمَ. وفلانًا على كذا: وثق به واطمأَنَّ إليه، أو جعله أمينًا عليه، وفي التنزيل العزيز: ﴿**هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلاَّ كَمَا أَمِنتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِن قَبْلُ**﴾[٨].

وقد ذكر الأمن دالاًّ على الطّمأنينة، التي هي ضدّ الخوف، في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال ما منَّ الله به على قريش من نعمة الأمن في قوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ**﴾[٩]. ومنها قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ**﴾[١٠].

وقد جعل الله الأمن ثوابًا للمخلصين في إيمانهم للدلالة على مكانة الأمن والطمأنينة في حياة الناس، فقال تعالى: ﴿**فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ**﴾[١١]، والأمن في الآية الكريمة ذُكِرَ معرَّفًا، «وفي التعريف من الدلالة على الكمال ما ليس في التنكير، جاء في (دلائل الإعجاز): «ويبين ذلك أن تقول: (لك في هذا غنًى) فتنكر إذا أردت أن تجعل ذلك من بعض ما يُستغنى به، فإن قلت: (لك فيه الغنى) كان الظاهر أنّك جمعت كلّ غناه به: أي كماله، وأل ههنا تفيد الاستغراق»[١٢]، وكذلك الأمن في الآية الكريمة يستغرق بتعريفه كلّ أنواعه وفروعه، من دون تخصيص بصفة، أو تحديد بنوع، فهو الأمن الكامل على كلّ شيء من كلّ شيء، وذلك أقصى ما يسعى إليه المرء؛ فجعله الله ثوابًا له في الآخرة، ودخل تحت لفظ الأمن جميع المحبوبات، وذلك أنّه نفى به أن يخافوا شيئًا من الفقر والموت وزوال النعمة وغير ذلك من أصناف المكاره.

واستقراء الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر الأمن أو أحد مشتقاته في كتاب الله يهدي إلى هذا المعنى العام من سكون القلب والطمأنينة، ولا سيّما الآيات التي ذُكِرَ فيها الخوف أو الفزع كقوله تعالى: ﴿**مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ**﴾[١٣]، وقوله تعالى: ﴿**يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلاَ تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ**﴾[١٤].

ويُجتلى هذا المعنى العام من سكون القلب والطمأنينة في قوله تعالى: ﴿**سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ**﴾[١٥]، وقوله تعالى: ﴿**أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ * أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ * أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلاَ يَأْمَنُ**

مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾(١٦)، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنتُمْ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرسل عليكم حَاصِبًا ثُمَّ لا تَجِدُوا لكُم وَكيلاً﴾(١٧)، وقوله تعالى: ﴿أفمن يُلقى في النار خيرٌ أم مَن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾(١٨)، فهذا بعض من الآيات الكثيرة التي ورد فيها ذكر الأمن أو أحد مشتقاته دالاً على معنى الطمأنينة وسكون القلب، وهو الأصل كما أسلفنا من قبل.

دلالة الأمَنة على الطمأنينة

تدلّ الأمنة في كتب اللغة على الأمن، وقد سبق قول الفيروزآبادي: «أمِنَ كفرِحَ أمْنًا وأمانًا بفتْحِهما وأمنًا وأَمَنَةً محرَّكتين»(١٩)، فالأَمَنَة مثل الأمن، وقد بيّنا آنفًا أنَّ الأمن طمأنينة، وهذا يعني أنّ الأَمَنَة طمأنينة هي الأخرى، وقد صرّح بهذه الدّلالة بعض المعاجم الحديثة كالوسيط: «(أمِنَ) - أمْنًا... وأَمَنَةً: اطمأنَّ وَلم يَخَفْ، فهو آمِنٌ»(٢٠).

وقد ورد ذكر الأَمَنَة في القرآن الكريم مرتين:

الأولى: في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عليكم من بعد الغَمّ أَمَنَةً نُّعاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِّنكُم﴾(٢١)، وقد استشهد ابن منظور بالآية على معنى الأمن الذي نراه (طمأنينة) في قوله: «... الأمنة: الأمن؛ ومنه: أمنة نعاسًا... نصب أمنة؛ لأنه مفعولٌ له، وفي حديث نزول المسيح، على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام: (وتقع الأمنة في الأرض)؛ أي الأمن، يريد أنَّ الأرض تمتلئ بالأمن فلا يخاف أحدٌ من الناس والحيوان»(٢٢)،، ثمَّ إنَّ ذكر النعاس مع الأمنة يؤكّد ما فيها من معنى الطمأنينة: إذ لا يعرف النوم إلى الخائف سبيلا، أمّا الآمن المطمئن فسرعان ما يتطرّق النوم إلى عينيه، يقول القرطبي في تفسير الآية: «...﴿ثمّ أنزل عليكم من بعد الغمّ أمنة نعاسًا...﴾ «الأمنة والأمن سواء. وقيل: الأمنة إنّما تكون مع أسباب الخوف، والأمن مع عدمه. وهي منصوبة بـ «أنزل»، و«نعاسًا» بدل منها. وقيل: نصب على المفعول له، كأنه قال: أنزل عليكم للأمنة نعاسًا... تفضّل الله تعالى على المؤمنين بعد هذه الغموم في يوم أحد بالنعاس حتى نام أكثرهم، وإنّما ينعس من يأمن والخائف لا ينام. روى البخاري عن أنس: أنَّ أبا طلحة قال: غشينا النعاس ونحن في مصافنا يوم أحد، قال: فجعل سيفي يسقط من يدي وآخذه ويسقط وآخذه»(٢٣).

الثانية: في قوله تعالى: ﴿إِذْ يُغشيكُمُ النُّعاس أَمَنَةً مِّنْهُ﴾(٢٤)، ودلالة الكلمة في الآيتين واحدة، والسياق نفسه وإن اختلفت المناسبة؛ إذ الآية الأولى نزلت في يوم أحد، وهذه نزلت في يوم بدر، يقول القرطبي في معنى الكلمة وتفسير الآية: «إذ يغشيكم النعاس أمنةً منه... يقال: أمن أمنة وأمنا وأمانًا كلها سواء. والنعاس حالة الآمن الذي لا يخاف. وكان هذا النعاس في الليلة التي كان القتال من غدها؛ فكان النوم عجيبًا مع ما كان بين أيديهم من الأمر المهم، ولكن الله ربط جأشهم. وعن علي رضي الله عنه قال: ما كان فينا فارس يوم بدرٍ غير المقداد على فرسٍ أبلق، ولقد رأيتنا وما فينا إلاّ نائم إلا رسول الله ﷺ تحت شجرة يصلي ويبكي حتى أصبح، ذكره البيهقي. الماوردي: وفي امتنان الله عليهم بالنوم في هذه الليلة وجهان: أحدهما: أن قوّاهم بالاستراحة على القتال من الغد. الثاني: أن أمّنهم بزوال الرّعب من قلوبهم، كما يقال: الأمن مُنيم، والخوف مُسْهِر، وقيل: غشّاهم في حال التقاء الصفين»(٢٥).

وخلاصة الأمر أنَّ (الأَمَنَة) لا تكاد تختلف عن (الأَمْن) اللهمّ إلاّ فيما أشار إليه القرطبي آنفًا من أنَّ الأَمَنَة تكون مع أسباب الخوف، والأَمْن مع عدمه، وهما فيما سوى ذلك مستويان في الدلالة على المعنى الجامع بينهما، ألا وهو الطمأنينة وسكون القلب.

دلالة الأمانة على الطمأنينة

سبق أن ذكرنا قول ابن فارس في معجمه مقاييس اللغة: «الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سكون القلب، ...»[٢٦]، فدلالة الأمانة على سكون القلب والطمأنينة أصلٌ عند ابن فارس، أمّا إطلاقها على ما يؤتمن عليه المرء فنراه من قبيل المجاز من طريقين:

أوّلهما : تسمية الشيء باسم الحالة (الطمأنينة وعدم الخوف) التي يكون عليها صاحبه، يقول السمين الحلبي: «وتجعل الأمانة اسم الحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن تارة، ولما يؤتمن عليه أخرى»[٢٧]، والحالة هنا طمأنينةٌ وسكونُ قلب، وقد أفضى أول المعنيين إلى الآخر بطريق المجاز؛ إذ سكون القلب إلى شخصٍ ما، والثقة به، تدفع المرء إلى إيداع ما هو غالٍ ونفيس عنده، فالأمانة في اللغة تكون حسّية من هذا القبيل، وتدلّ على ما يؤتَمن المرء عليه من ملل، أو متاع، أو غير ذلك، وتكون معنويّة، أي اسم مصدرٍ ينوب عن المصدر (ائتمان)، تقول: ائتمن ائتمانًا، وائتمن أمانة، وتدلّ على نقيض الخيانة، ويؤكّد بعض الفقهاء انتقال الدلالة من هذا الأصل إلى ذاك الفرع، ففي (أنيس الفقهاء): «الأمانة خلاف الخيانة، وهي مصدر أمن الرجل أمانة، فهو أمين إذا صار كذلك، هذا أصلها، ثمّ سُمّي ما تأتمن عليه صاحبك أمانة، ومنها قوله تعالى: ﴿**وتخونوا أماناتكم**﴾، والأمين من صفات الله تعالى يقال ائتمنه على كذا اتخذه أمينًا، ومنه الحديث: (المؤذّن مؤتمن): أي يأتمنه الناس على الأوقات التي يؤذن فيها، فيعملون على أذانه ما أمروا به من صلاةٍ وصوم وفطر»[٢٨]، وقد اجتمعت الدلالتان الحسيّة والمعنويّة في قوله تعالى: ﴿**فإنْ أمِنَ بعْضُكُم بَعْضًا فلْيُؤدِّ الّذي اؤْتُمِنَ أمانَتَهُ**﴾[٢٩]، وجمعهما القرطبي بقوله: «الأمانة: مصدر سُمّي به الشيء الذي في الذّمة»[٣٠].

ثانيهما : العلاقة الاشتقاقية: فغير بعيد أن تكون الأمانة مصدرًا بمعنى المفعول: ولذلك يصحّ جمعها على (أمانات)، والعلاقات الاشتقاقية تعدّ من أبرز طرق التعبير المجازي في اللغة العربية.

وقد أطال ابن منظور في التّجوال بين معاني الجذر ودلالاته وشواهده، ولنا أن نجتزىء بعضًا ممّا ذكره في معاني الأمانة والأحاديث الشواهد عليها، من ذلك قوله: «... الأمان والأمانة بمعنى... وأمِنْتُه على كذا وأْتَمَنْتُه بمعنًى، ... والأمانةُ والأَمَنَةُ: نقيضُ الخيانة، ... وفي الحديث: المَجالِسُ بالأَمانةِ: هذا نَدْبٌ إلى تركِ إعادة ما يَجْري في المجلس من قولٍ أو فعل، فكأَنَّ ذلك أَمانةٌ عند مَن سَمِعه أو رآه، والأَمانةُ تقع على الطّاعة والعبادة والوديعة والثّقةِ والأَمان، وقد جاء في كلٍّ منها حديث. وفي الحديث: الأَمانةُ غِنًى، أي سبب الغنى... وفي حديث أَشراط الساعة: والأَمانة مَغْنَمًا، أي يرى مَن في يده أَمانةٌ أَنّ الخِيانة فيها غَنيمةٌ قد غنِمها. وفي الحديث: الزَّرْعُ أَمانةٌ والتاجِرُ فاجرٌ؛ جعل الزرع أَمانَةً لسلامتِه من الآفات التي تقع في التّجارة من التَّزَيُّدِ في القول والحَلِف وغير ذلك... وفي الحديث عن ابن عمر قال: أَتى رجلٌ رسول الله ﷺ، قال: فمَن المؤمنُ؟ قال: من ائْتَمَنَهُ النّاسُ على أَموالهم وأَنفسهم، ... وفي الحديث: أَسْتَوْدِعُ اللهَ دينَكَ وأَمانتَك، أي أَهلك ومَنْ تُخَلِّفُه بعدك منهم، ومالَك الذي تُودِعُهُ وتَسْتَحْفِظُهُ أَمِينَك ووكيلَك»[٣١].

ولا يخفى معنى الطمأنينة في كلّ ما سبق، فهي ماثلة من وراء حجاب في جميع الشواهد التي ذكرها ابن منظور، فالطّمأنينة إلى شخص تكمن وراء الوثوق به في الحديث فلا ينشره، وفي الوديعة فلا

يجحدها، وكذلك في باقي الدّلالات التي تشير إلى الحفظ والصّيانة.

وقد ورد لفظ الأمانة في القرآن الكريم في مواضع عدّة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿**فإنْ أمِنَ بعضُكم بعضًا فليؤدّ الذي اؤتُمِنَ أمانتَهُ**﴾[٣٢]، والمعنى عند الطبري أنّ المدين إن كان أمينًا عند ربّ المال فلم يرتهن منه في سفره رهنًا بدينه؛ لأمانته عنده على ماله وثقته، فليتقِ اللهَ في الذي عليه من دين صاحبه أن يجحده، أو يحاول الذهاب به، وليؤدّ دينه الذي ائتمنه عليه إليه[٣٣]، وتستوقفنا عبارة الطبري (لأمانته عنده على ماله وثقته)؛ والأمانة والثقة لا تكونان إلاّ عن طمأنينة، ممّا يجعل ربّ المال يضع ماله عند المدين من غير رهن، وإذًا الطمأنينة هي الأساس.

وورد لفظ الأمانة أيضًا في قوله تعالى: ﴿**إنَّ اللهَ يأمُرُكم أنْ تُؤدّوا الأمَانَاتِ إلى أهْلِهَا**﴾[٣٤]، يقول ابن كثير: «يخبر تعالى أنّه يأمر بأداء الأمانات إلى أهلها. وفي حديث.. أنّ رسول الله ﷺ قال: (أدّ الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك).. وهو يعمّ جميع الأمانات الواجبة على الإنسان من حقوق الله عزّ وجل على عباده... ومن حقوق العباد بعضهم على بعض»[٣٥].

ويقول القرطبي في الآية ذاتها: «هذه الآية من أمّهات الأحكام تضمّنت جميع الدين والشرع... والأظهر في الآية أنّها عامّة في جميع الناس: فهي تتناول الولاة فيما إليهم من الأمانات في قسمة الأموال، وردّ الظلامات، والعدل في الحكومات، ... وتتناول من دونهم من النّاس في حفظ الودائع والتحرّز في الشهادات وغير ذلك، كالرجل يحكم في نازلةٍ ما ونحوه، والصلاة والزكاة وسائر العبادات أمانة الله تعالى...»[٣٦].

وخلاصة الأمر الذي يعنينا أنّ الأمانة وما يشتق منها من ألفاظ، وما تدلُّ عليه من معان، جميعها مردودٌ إلى المعنى الشامل وهو الطمأنينة وسكون القلب، فإذا سكن القلب واطمأنّ إلى شخصٍ ما أنّه لا يخون عهدًا، ولا يفشي سرًّا، ولا يفرّط في الحقوق - كان ذلك مدعاةً للوثوق به في حفظ الودائع والأسرار، فمدار الأمانة مركوزٌ على الطمأنينة وسكون القلب.

دلالة الإيمان على الطمأنينة

الإيمانُ من الألفاظ التي أخذت بُعدًا إضافيًا في ظلّ الإسلام، فصار له معنيان، معنى لغوي وآخر اصطلاحي، شأنه في ذلك شأن باقي الألفاظ العربية الإسلامية، كالصلاة والزكاة والحجّ وغيرها، والأصل أن يتقدّم المعنى اللغوي على المعنى الاصطلاحي، وإن شاع الأخير بين النّاس وانتشر، ولكنّ الأمر الذي حصل - فيما نظن - أنّ شيوع المعنى الاصطلاحي للإيمان غلب المعنى اللغوي حتى عند اللغويين أنفسهم، وفيما يلي بعض النصوص التي تثبت ذلك:

يقول الفيروزآبادي: «(والإيمان) الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة»[٣٧]، ويقول ابن منظور: «حدّ الزجاج الإيمان فقال: الإيمان إظهار الخضوع والقبول للشريعة، ولما أتى به النبي ﷺ، واعتقاده وتصديقه بالقلب، فمن كان على هذه الصفة فهو مؤمنٌ مسلم غير مرتابٍ ولا شاك، وهو الذي يرى أنّ أداء الفرائض واجبٌ عليه لا يدخله في ذلك ريب. وفي التنزيل العزيز: ﴿**وما أنت بمؤمنٍ لنا**﴾؛ أي بمصدّق. والإيمان التصديق»[٣٨]، فقد أقحم الزجاج - وهو اللغوي - ذكر الشريعة، والنبي ﷺ، وأداء الفرائض، في تعيين دلالة الإيمان، ثمَّ ذيّل الكلام بآية قرآنية، يرى المفسّرون أنّها تدل على معنى

التصديق، فقال به، وفي ذلك تقديم لرأي المفسّرين على رأي اللغويين، بل تسليم بآرائهم من دون تأمّلٍ في الدلالة اللغوية التي هي أسبق من الدلالة الشرعية للكلمة. وفي ختام هذا النصّ دليلٌ على ما يثبت استنباط المعنى اللغوي من المعنى الشرعي أو الاصطلاحي، وهو قوله بعد ذكر الآية: (أي بمصدق. والإيمان التصديق)، فقد استنتج معنى التصديق من تأويل الآية، وليس في الأصل اللغوي.

وينقل ابن منظور عن الأزهري صاحب التهذيب قوله: «واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أنّ الإيمان معناه التصديق. قال الله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾[٣٩]؛ وهاهنا شيئان:

الأول: اتفاق أهل العلم من اللغويين، ثمّ تسويتهم بغيرهم، وما هكذا ينبغي أن يكون؛ فقد اتّفق اللغويون – إنْ صحّ ذلك – على معنى غير لغوي حتى تساووا مع غيرهم، يؤكّد هذا ابن منظور بقوله: «وقال الله تعالى حكاية عن إخوة يوسف لأبيهم: ما أنت بمؤمن لنا ولو كنّا صادقين، لم يختلف أهل التفسير أنّ معناه ما أنت بمصدّقٍ لنا»[٤٠]؛ فتساوى بذلك أهل اللغة، وأهل التفسير، بل غلب رأي المفسّرين رأي اللغويين، واللغة أصلٌ سابق، والتفسير فرعٌ لاحق يعتمد على اللغة ويبني عليها، ومهمة اللغوي أن يؤصّل اللفظ والمعنى، أمّا المفسّر فمهمته أن يبيّن المقصود من اللفظ في كتاب الله، استنادًا إلى ما يتفق عليه علماء اللغة، ولا اعتراض على ذاك الاتفاق بين اللغويين، ولا على هذه التسوية مع المفسّرين لو كان اللفظ يدل دلالة دقيقة على المعنى الذي ذهبوا إليه؛ لأنّنا نرى اللفظ يدل على الطمأنينة لا على التصديق كما سنبيّن.

الثاني: تقديم المعنى الشرعي (التصديق) على أنه هو المعنى اللغوي، ثمّ الاستدلال عليه بآية قرآنية، وممّا يؤكّد أنّه المعنى الشرعي، وليس اللغوي، تعقيبه على هذا المعنى بقوله: «وهذا موضعٌ يحتاج النّاس إلى تفهيمه، وأين ينفصل المؤمن من المسلم وأين يستويان، والإسلام إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النبي، وبه يحقن الدم، فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقادٌ وتصديقٌ بالقلب، فذلك الإيمان الذي يقال للموصوف به هو مؤمنٌ مسلم، ...»[٤١]؛ فهذا التعقيب والتفريق بين المؤمن والمسلم إنّما هو كلامٌ في المصطلحات الشرعية، وليس في الدلالات اللغوية.

وتكاد تجمع كتب اللغة على أنّ كلمة (الإيمان) تدلُّ على التصديق دلالةً منفردة أوليّة، من دون ربطها برابطٍ لغويّ أو بلاغي، سابق أو لاحق، ففي الصحاح مثلاً: «...والإيمان: التصديق...»[٤٢]. وفي لسان العرب: «والإيمان: ضد الكفر، والإيمان: بمعنى التصديق، ضده التكذيب، يقال: آمن به قوم، وكذّب به قوم... وآمن بالشيء: صدق وأمن كذب من أخبره»[٤٣]، حتى الزمخشري ذهب إلى معنى التصديق فقال: «(وما أنت بمؤمنٍ لنا)؛ أي بمصدّق»[٤٤].

وقد سبق أن وفّقنا في مطلع حديثنا بين الأصلين اللذين ذكرهما ابن فارس في معجمه في دلالة الهمزة والميم والنون على سكون القلب والتصديق، حيث قلنا إنّ التصديق بالشيء لا يحصل إلاّ بسكون القلب إليه، والطمأنينة به أو عليه، ثمّ تتفرّع منها دلالاتٍ أخرى تحصل بحصول الأصل، ولنا في قول للخليل ما يدعم هذا التوفيق بين الأصلين، بل ينصّ على الطمأنينة صراحةً: «قال النضر: وقالوا للخليل: ما الإيمان؟ قال: الطمأنينة»[٤٥]. ويدعم هذا التوفيق أيضًا قول الفيروزآبادي: «(والإيمان): الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة»[٤٦]، فتقديمه الثقة على

إظهار الخضوع وقبول الشريعة إنما هو تقديمٌ للمعنى اللغوي على المعنى الشرعي، ثمَّ إنَّ ابن منظور ينصّ على معنى الثقة في الكلمة، فيقول: «والإيمان: الثقة»(٤٧). والثقة تنجم عن الطمأنينة، فهذه أصل وتلك فرع.

ولعل فيما سبق من قول الخليل والفيروزآبادي وابن منظور خرق لما ذكره الأزهري من اتفاق أهل العلم من اللغويين على أنَّ الإيمان معناه التصديق.

والتأمّل في بعض الآيات التي ورد فيها ذكر الإيمان يهدي إلى أنّه لا تصديق بالشيء من غير اطمئنانٍ له، والمرء عادةً، حين يطمئن إلى محدثه ويأمنه من الكذب، يصدق ما يقوله ويؤمن به، فمن هنا كان الارتباط بين الاطمئنان والتصديق في دلالة الإيمان، وإلى مثل هذا ذهب السمين الحلبي في قوله تعالى: ﴿**وما أنت بمؤمن لنا**﴾، فقال: «أي بمصدّق؛ لأنَّ الإيمان هو التصديق الذي معه أمن»(٤٨)؛ فثمّة تلازم بين الإيمان والتصديق حتى يكاد يلتبس أحدهما بالآخر، وقد عبّر السمين الحلبي عن ذلك التلازم في موضعٍ آخر بقوله عن الإيمان: «ولكونه مضمّنًا للتصديق عدِّي بالباء في (يؤمنون بالغيب)، أي يصدّقون بجميع ما أخبر به النبي ﷺ من أمور الآخرة الغائبة عنهم»(٤٩)، فحمله بذلك على التضمين، وهذا مذهبٌ حسن يحفظ للكلمة أصالتها في الدلالة على الطمأنينة، ودلالة أخرى فرعية هي التصديق.

ويؤكّد معنى الطمأنينة في لفظ الإيمان ارتباط الإيمان بالقلب ممّا ينتج عنه التصديق، وقد حرص القرآن الكريم على دقّة اللفظ، وتصويب الخطأ في قول الأعراب (آمنا) وما كانوا مؤمنين حقًّا، وبين مكان الإيمان في قوله تعالى: ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾(٥٠)، فالإسلام قول باللسان، أمّا الإيمان فاطمئنانُ القلب، وهو أصل، ثمَّ يعقبه العمل فيصدّق ذلك أو يكذّبه، فالتصديق فرعٌ ينتج عن الإيمان، ومظهرٌ يدلُّ عليه، شاهدنا في ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِم وأنفُسِهِم فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**﴾(٥١): فالإيمان كما تبيّن الآية اعتقادٌ بالله ورسوله من غير ريبة: أي اطمئنانٌ كامل لهذه العقيدة، وهذا محلّه القلب، ثم عملٌ صالح، وهو الجهاد بالمال والنفس يكون برهانًا وتصديقًا على تلك الطمأنينة القلبية.

ولعلّ في ارتباط الإيمان بالعمل الصالح في القرآن الكريم ما يؤكّد أنَّ الإيمان طمأنينة القلب، والعمل الصالح تصديق الجوارح، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُم خَيْرُ البَرِيَّةِ**﴾(٥٢)، والإيمان والعمل؛ أي الطمأنينة والتصديق متلازمان لا يغادر أحدهما الآخر؛ ممّا يؤدّي إلى اللبس في التفريق بينهما، ونظنّ أنَّ مثل هذا اللبس قد حصل لدى بعض اللغويين؛ فلم يميّزوا بين ما هو معنوي وما هو مادي، كما في قول الفيروزآبادي: «(والإيمان): الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة»(٥٣)؛ إذ الثقة محلّها القلب، وإظهار الخضوع والقبول يكون بالجوارح، وكذلك الزجاج حين قال: «الإيمان إظهار الخضوع والقبول للشريعة، ولما أتى به النبي، واعتقاده وتصديقه بالقلب»(٥٤). فخلط بين العقيدة والطمأنينة بها من جهة، وهذه محلّها القلب، وبين إظهار الخضوع، وهذا عمل، ومحلّه الجوارح من جهةٍ أخرى، فجعلهما الزجاج شيئًا واحدًا هو الإيمان، وهما في الحقيقة مختلفان.

أمّا تأويل قوله تعالى على لسان إخوة يوسف: ﴿**وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَو كُنَّا صَادِقِينَ**﴾(٥٥)، فنذهب إلى قريب ممّا ذكره السمين الحلبي في قوله:

«أي بمصدق؛ لأنَّ الإيمان هو التصديق الذي معه أمن»[٥٦]، والأمن طمأنينة؛ أي: وما أنت بمطمئن لنا فتصدقنا ولو كنا صادقين، وفي قولهم: ولو كنّا صادقين ما يشعر بكذبهم، وينبىء بحقيقة أمرهم مصداقًا للمثل القائل: يكاد المريب يقول خذوني، فكأنهم يقولون: وما أنت بمطمئنٍ لنا فتصدقنا ولو كنا صادقين، فكيف يكون ذلك ونحن في الحقيقة كاذبون؟

أمّا (المؤمن) في صفة الله تعالى فتعود إلى معنى الأمن، يقول الأزهري: «قيل: المؤمن في صفة الله الذي أمن الخلق من ظلمه، وقيل: المؤمن الذي آمن أولياؤه عذابه»[٥٧].

والمراد من وراء ذلك كلّه أنّ كلمة (الإيمان) تدلّ في اللغة أصلاً على طمأنينة القلب، ثمَّ تنتج عنها الثقة والتصديق وغير ذلك.

وخلاصة الأمر أنَّ المفردات المشتقة من الجذر (أ م ن)، كالأمن والأمنة والأمانة والإيمان وما يتفرّع عن هذه المفردات من صيغٍ مختلفة، يمكن ردّها جميعًا بشيءٍ من التأنّي والتأمّل إلى أصلٍ لغوي واحد، وهو الطمأنينة وسكون القلب، وما نظنّ هذا الجذر إلاّ مثالاً يمكن احتذاؤه في جذورٍ لغوية أخرى، تمهيدًا للتوصّل إلى نظرةٍ شمولية للمعجم العربي، تكون أعمق غورًا في تأصيل ظاهرة الاشتقاق في لغة القرآن الكريم. ●

●●●

الحواشي

١ – معجم مقاييس اللغة: ١/ ٣.
٢ – معجم مقاييس اللغة: (أمن) ١/ ١٣٣.
٣ – سورة البقرة: ٢٦٠.
٤ – الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال: ١/ ٣٩١ – ٣٩٢.
٥ – تفسير القرطبي: مج٢/ ٣/ ١٩٥.
٦ – القاموس المحيط: (أمن).
٧ – لسان العرب: (أمن).
٨ – المعجم الوسيط: (أمن).
٩ – سورة قريش: ٤.
١٠ – سورة النساء: ٨٣.
١١ – سورة الأنعام: ٨١ – ٨٢.
١٢ – معاني النحو: ١/ ١١٧.
١٣ – سورة النمل: ٨٩.
١٤ – سورة القصص: ٣١.
١٥ – سورة النساء: ٩١.
١٦ – سورة الأعراف: ٩٧ – ٩٩.
١٧ – سورة الإسراء: ٦٨.
١٨ – سورة فصلت: ٤٠.
١٩ – القاموس المحيط: (أمن)، وانظر كذلك الصحاح، ولسان العرب.
٢٠ – المعجم الوسيط: (أمن).
٢١ – سورة آل عمران: ١٥٤.
٢٢ – لسان العرب: (أمن).
٢٣ – تفسير القرطبي: مج٢/ ٤/ ١٥٦.
٢٤ – سورة الأنفال: ١١.
٢٥ – تفسير القرطبي: مج٤/ ٧/ ٢٣٦ – ٢٣٧.
٢٦ – معجم مقاييس اللغة: (أمن): ١/ ١٣٣.
٢٧ – عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١/ ١٢٣.
٢٨ – أنيس الفقهاء: ٢٤٩.
٢٩ – سورة البقرة: ٢٨٣.
٣٠ – تفسير القرطبي: مج٢/ ٣/ ٢٦٨.
٣١ – لسان العرب: (أمن).
٣٢ – سورة البقرة: ٢٨٣.
٣٣ – انظر تفسير الطبري: مج٣/ ١٩٠.
٣٤ – سورة النساء: ٥٨.
٣٥ – تفسير ابن كثير: مج١/ ٦٢٩.
٣٦ – تفسير القرطبي: مج٣/ ٥/ ١٦٥ – ١٦٦.

٣٧ – القاموس المحيط: (أمن).

٣٨ – لسان العرب: (أمن).

٣٩ – الموضع السابق.

٤٠ – الموضع السابق.

٤١ – الموضع السابق.

٤٢ – الصحاح: (أمن).

٤٣ – لسان العرب: (أمن).

٤٤ – أساس البلاغة: (أمن).

٤٥ – لسان العرب: (أمن).

٤٦ – القاموس المحيط (أمن).

٤٧ – لسان العرب: (أمن).

٤٨ – عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١/١٣٣.

٤٩ – المرجع السابق نفسه: ١/١٢٤.

٥٠ – سورة الحجرات: ١٤.

٥١ – سورة الحجرات: ١٥.

٥٢ – سورة البيّنة: ٧.

٥٣ – القاموس المحيط: (أمن).

٥٤ – لسان العرب: (أمن).

٥٥ – سورة يوسف: ١٧.

٥٦ – عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ١/١٣٣.

٥٧ – لسان العرب: (أمن)، وانظر الصحاح، ومقاييس اللغة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- **أساس البلاغة**، للزمخشري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.
- **الإنصاف فيما تضمّنه الكشاف من الاعتزال**، لأحمد بن محمد بن المنير الإسكندري، دار الفكر (مطبوع مع الكشاف)، د.ت.
- **أنيس الفقهاء**، لقاسم بن عبدالله القونوي، تح. د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، ط١، دار الوفاء، جدّة، ١٤٠٦هـ.
- **تفسير القرآن العظيم**، لابن كثير، ط١، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٤م.
- **جامع البيان عن تأويل أي القرآن**، لابن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
- **الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي**، ط٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
- **الصحاح**، للجوهري، تح. أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.
- **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، للسمين الحلبي، تح. محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
- **القاموس المحيط**، للفيروزأبادي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢م.
- **معاني النحو**، للدكتور فاضل صالح السامرائي، مطبعة التعليم العالي، الموصل، ١٩٨٩م.
- **معجم مقاييس اللغة**، لابن فارس، تح. عبد السلام محمد هارون، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.
- **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، ط٢، دار الدعوة، استانبول، ١٩٧٢م.

الدفاع عن المتهم أمام القضاء العسكري

دراسة مقارنة

الأستاذ / علي عدنان الفيل
مستشار قانوني
المسيب – العراق

يعدَ الدفاع من الحقوق الأساسية التي صانها الدستور للمتهم وكفلها له، وتجمع معظم الدساتير العالمية على تأكيد مبدأ أساسي متمثّل بأنَّ الدفاع حقٌّ مقدّس للمتهم، وفوق ذلك، تنبع مشروعية المحاكم من التثبّت حول استعمال المتهم لحقّه في الدفاع. فالدفاع حقٌ للمتهم. وواجبٌ على السلطة التحقيقية والقضائية أن توفّره للمتهم إن تعذّر عليه استعماله.

ونظرًا لأهمية هذا الموضوع، وما يدور حوله من مشكلات وملابسات، وبغية تسليط الضوء عليه، وقع اختيارنا عليه؛ لبيان مدى أهميته وحدوده، وبخاصة في الدعاوى العسكرية؛ كونها تقع أمام محاكم خاصة.

وللإحاطة بكل جوانب الموضوع تمت دراسته مقارنةً بما هو قائم في التشريع العام لأصول المحاكمات الجزائية من جهة وبالقوانين العسكرية من جهةٍ أخرى.

وقد تمَّ تقسيم الموضوع حسب الخطة الآتية:

المطلب الأول : تعريف الدفاع.

المطلب الثاني : ماهيّة المدافع.

المطلب الثالث : أسلوب الدفاع وإجراءاته.

المطلب الأول

تعريف الدفاع

الدفاع في اللغة مأخوذٌ من المصدر الثلاثي (د ف ع)، وهي من باب قطع، ولها عدّة معانٍ، فتأتي بمعنى الإسراع، فتقول اندفع الفرس، وتأتي بمعنى المماطلة، وبمعنى أبعد، فنقول: دفع الله عنك السوء[١]. أمّا في اللغة الإنكليزية فكلمة الدفاع Defence لها ثلاثة معانٍ، أولها عسكري، وهو صفة تقابل الهجوم، وثانيها اسم، فتقبل الجمع، وثالثها معنى قانوني دلالة على المناقشات المطروحة للاعتراض على التهمة[٢].

أمّا اصطلاحًا فنجد أنّ الفقرة (ب) من المادة (٢٠) من الدستور العراقي قد نصّت على أنّ «حقّ الدفاع مقدّس في جميع مراحل التحقيق والمحاكمة، وفق أحكام القانون»[٣]. أمّا فيما يتعلّق بالقوانين الإجرائية فنجد أنّها قد نصّت على هذا الحقّ الأساسي، وبيّنت طرقه وصيغته كما سنرى لاحقًا، إلاّ أنّها لم تتولَّ تعريفه بصورةٍ مباشرة، وحسنًا فعلت: ذلك لأنّ وضع التعريفات والتفاسير من الأعمال المنوطة بشرّاح القانون وفقهائه: لذا يمكن تعريف الدفاع اصطلاحًا: بأنّه كلُّ ما يبديه المتهم من دفوع وطلبات بنفسه أو بوساطة شخصٍ آخر ينوب عنه لغرض دفع التهمة عن نفسه، وفي حدود القانون.

ويمكن تقسيم الدفاع إلى قسمين، ذاتي، ودفاع عن الغير، فالدفاع الذاتي يكون مباشرةً من قبل المتهم، وهو جائز في الجرائم كافة، وكثيرًا ما يقوم به المتهم نفسه: لأنّه أقدر من غيره على الدفاع عن نفسه بشتى الوسائل. والدفاع عن الغير يتم بوساطة وكيل يختاره المتهم، أو بمحامٍ تنتدبه المحكمة في أثناء محاكمة المتهم كما في الجنايات، بموجب المادة (١٤٤) من قانون أصول المحاكمات الجزائية العراقي رقم (٢٣) لسنة ١٩٧١م المعدّل، وفي الجرائم المعاقب عليها بالإعدام، أو الأشغال الشاقة المؤبّدة، أو الاعتقال المؤبّد، واستنادًا إلى أحكام الفقرة الأولى من المادة (٢٠٨) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني رقم (٩) لسنة ١٩٦١م المعدّل.

المطلب الثاني

ماهية المدافع

في هذا المطلب سنحاول تعرّف تحديد مَنْ المدافع عن المتهم أو المتضرّر من الجريمة، فالمدافع إمّا أن يكون شخص المتهم أو المتضرّر من الجريمة، أو أن يكون وكيلاً عنه. وهذا الوكيل إمّا أن يكون غالبًا محاميًا أو ضابطًا حقوقيًا أو غير حقوقي، وإمّا حسب الأنظمة الجنائية المعتمدة كونه نظامًا إنكليزيًا أم فرنسيًا، كما سنرى لاحقًا.

ابتداءً قد يفضل المتهم العسكري أو المتضرّر من الجريمة الدفاع عن نفسه بشخصه: لكونه أقدر من غيره في التعبير عمّا في نفسه، ولكونه ذا تماسٍ مباشر بالجريمة الواقعة: لذا نجد أحيانًا وبخاصة إذا كان المتهم ضابطًا له باعٌ طويل في المؤسّسة العسكرية، أنّه يتولى الدفاع عن نفسه بصورةٍ شفوية أمام المحاكم العسكرية، إلاّ أنّه قد لا يتمكّن من الدفاع عن نفسه نظرًا لجهله أو عدم معرفته طرق الدفاع ووسائله. وهذا ما يحصل عمليًا في أكثر المحاكمات العسكرية، بسبب عدم معرفة أفراد القوات المسلحة حقوقهم في الدفاع، وفي جرائم تكون العقوبة فيها شديدة، كالإعدام أو السجن المؤبّد، وهي كثيرة في قانون العقوبات العسكرية: لذا نجد أنّ قانون أصول المحاكمات العسكرية العراقي قد أعطى المتهم أو المتضرّر من الجريمة حقّ الاستعانة بمحامٍ طبقًا لأحكام المادة (٤٤) بقولها: «للمتهم أو المتضرّر من الجريمة أن يوكّل محاميًا للدفاع عنه أمام المحكمة العسكرية، وعندئذٍ له أن يمارس حقوق موكّله»، إلاّ أنّ ما يُؤخذ على صراحة نصّ المادة أعلاه إغفالها حقّ المتهم أو المتضرّر من الجريمة في توكيل محامٍ للدفاع عنه أمام المجلس التحقيقي. وهذا ما يحصل في أغلب الأحيان، حيث إنّ قضية المتهم قد تستغرق مدّةً طويلة في أثناء مرحلة التحقيق الابتدائي، ولا يقدر على توكيل محام. ولا يخفى على كلِّ ذي بال ما في ذلك من إجحافٍ بحقّ المتهم: فالمحامي وجودُه ضروري لمتابعة قضية المتهم، ولو أنّ المشرع

العسكري قد أفسح المجال له لما أدّى ذلك إلى أن تنام قضية في مرحلة التحقيق الابتدائي لمددٍ طويلة متباعدة، عكس الحال أمام المحاكم العسكرية خاصّة. وإنّ القانون العسكري يؤكّد سرعة حسم القضايا[٤]، كما أنّ ذلك مخالفة صريحة وواضحة لنصّ الفقرة (ب) من المادة (٢٠) من الدستور العراقي.

بينما أجاز المشرّع الأردني للمتهم توكيل محامٍ للدفاع عنه في أيّ دورٍ من أدوار المحاكمة، غير أنّه يتوجّب على رئيس المحكمة تعيين محام عن المتهم على نفقة خزينة الدولة، إذا كانت حالته المادية لا تساعد على إقامة محام للدفاع عنه، وذلك في الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام، أو الأشغال الشاقة المؤبّدة، أو الاعتقال المؤبّد، حيث يدفع من خزينة الدولة للمحامي المنتدب مبلغًا لا يزيد عن خمسة دنانير عن كلّ جلسة، إضافةً إلى مصاريف السفر الضرورية[٥].

وقد كانت التقاليد العسكرية المتّبعة في الأردن تسمح بقيام أحد الضباط بالدفاع عن المتهم، وما لبث هذا التقليد أن انتهى، ولم تعد المحاكم أو المجالس العسكرية تقبل وكلاء الدفاع من غير المحامين الأساتذة المسجلين لدى نقابة المحامين[٦].

بينما نجد أنّ المادة (٨٧) من قانون القوات المسلحة السوداني لسنة ١٩٥٨م المعدّل، قد نصّت على أنّه: «لكلٍّ من ممثّل الاتهام والمتهم أن ينيب عنه محامياً ليحضر أمام القاضي المفوّض في استجواب شاهد خارج الجلسة». وعلى ذلك فللمتهم أن ينيب عنه محامياً في المحاكمة، وهو تطبيقٌ للأصل العام المنصوص عليه في المادة (٢١٢) من قانون الإجراءات الجنائية السوداني[٧]. ويلاحظ أنّ المتهم العسكري السوداني له الحقّ في الدفاع عن نفسه إمّا بشخصه أو بوساطة محامٍ أو ضابط مدافع أو صديق، وعلى النحو الآتي:

أ - الضابط المدافع: يجوز في أي مجلس عسكري عالٍ أو مركزي أن يمثّل المتهم فيه أيّ ضابطٍ خاضع للقانون العسكري، ويعرف بـ (الضابط المدافع)، وعلى الضابط الآمر بتشكيل المجلس، إذا لم يمثل المتهم في دفاعه، وكان قد طلب أن يمثله ضابط، أن يبذل قصارى جهده في أن يتولى مساعدته في اختيار ضابط مناسب، ومتى دعت الضرورات العسكرية، أو أيّ أسباب أخرى تعذّر معها الحصول على ضابط مناسب؛ فعلى الضابط الآمر بتشكيل المجلس أن يُخطِر رئيس المجلس بذلك كتابة، وترفق الكتابة مع الإجراءات: ليعطي ذلك الاعتبار اللازم عند محاكمة المتهم، وللضابط المدافع جميع الحقوق والواجبات التي للمحامي.

ب - صديق المتهم: كذلك يجوز للمتهم، في أيّ مجلسٍ عسكري عالٍ أو مركزي أن يطلب خدمات أيّ شخصٍ آخر؛ ليساعده في دفاعه، ويسمّى (صديق المتهم)، وله أن ينصح المتهم في جميع النقاط، قانونية كانت أم غير قانونية، وله أن يقترح عليه الأسئلة التي يقدّمها المتهم للشهود، ولكن ليس له أن يستجوب أو يناقش الشهود، أو يخاطب المحكمة.

ج - المحامي: متى ما أقرّ القائد العام، أو الضابط الآمر، بتشكيل المجلس، يجب السماح للمحامي بالدفاع عن أيِّ متهم أمام مجلس عسكري عال، وقد يرى القائد العام أو الضابط الآمر بتشكيل المجلس العسكري العالي أنّه من المناسب تعيين محامٍ في مجالس عسكرية في مكانٍ معيّن أو في أيّ مجلسٍ عسكري خاصّ، وله أن يُصدر التعليمات

بذلك مطلقة أو مقيّدة، حسب ما يراه مناسباً، كما أنّه من واجب أيِّ شخص متّهم له الحقُّ أو الرغبة في أن ينوب عنه محامٍ أن يخطر قائده أو الضابط الآمر بتشكيل المجلس بهذه الرغبة قبل زمنٍ كافٍ، ومتى كان إخطاره قصيرًا فللمجلس، متى استحسن ذلك، أن يؤجِّل جلساته حتى يتمكّن المتهم من الحصول على محامٍ مناسب، ينوب عنه في محاكمته، وإذا ما رأى الضابط الآمر بتشكيل المجلس العسكري استحسان ظهور محامٍ نيابةً عن المتهم، ولم يطلب المتهم ذلك، فيجب تنبيه المتهم لذلك، ويعطى فرصةً كافية، لا تقلُّ عن سبعة أيّام؛ ليتمكن من الحصول على محامٍ للدفاع عنه، ويجب إعطاء المحامي الذي يظهر أمام المجلس للدفاع عن المتهم الحقوق التي للمتهم كافة، وذلك في استدعاء الشهود واستجوابهم وإعادة مناقشتهم ومخاطبة المجلس، وله أن يطّلع على الإجراءات، وأن يقدِّم الاعترافات نيابةً عن المتهم، كما يجب عليه، متى أعطيت له جميع حقوق الشخص الذي يمثّله، أن يعمل بمقتضى القواعد القانونية، كأنّه ذلك الشخص إلاّ في حالة إدلاء المتهم بأقوال كبيّنة للدفاع عن نفسه، ففي هذه الحالة يجب أن يدلي المتهم بشخصه بهذه الأقوال، وله أن يستجوبه في جميع الأحوال، وليس للمدّعي الحقّ في الاعتراض على المحامي الذي له مؤهلاتٍ سليمة، ويجب عدّه كذلك متى كان من ممارسي مهنة المحاماة، المصرّح لهم بمزاولة حقّ حضور جلسات المحاكم المدنية في السودان، ومتى كانت المحاكمة في قطرٍ آخر فللضابط الآمر بتشكيل المجلس أن يسمح بظهور محامٍ من ذلك القطر نيابةً عن المتهم له الحقوق والواجبات نفسها التي للمحامي في السودان(٨).

أمّا في قانون القضاء العسكري اللبناني فقد جاء بشيءٍ من التفصيل: حيث أوجب توكيل محامٍ لكلّ متّهم يُحال أمام المحاكم العسكرية العاديّة، بينما أجاز للمتهم توكيل محامٍ إذا ما أُحيل إلى محكمةٍ عسكرية مؤلّفة من قاضٍ فرد اختصاصه محدَّد بالمخالفات وبعض الجنح، وكذلك إذا ما أُحيل أمام محاكم عسكرية تابعة للجيش: أي المحاكم التي تعقد في زمن الحرب، ولا يحقُّ لأحد أن يتولّى أمر الدفاع عن المتهم الغائب(٩).

وإضافةً إلى ذلك، على مفوّض الحكومة أن يتحقّق قبل موعد الجلسة بثلاثة أيام من اختيار المتهم لمن يدافع عنه، وإلاّ عيَّن له محامياً من بين الضبّاط المجازين في الحقوق أو من بين المحامين الذين يعيّنهم النقيب لهذه الغاية، أمّا في حالة الجرم المشهود فيعيّن المحامي في الجلسة نفسها، إذا وافق المتهم على محاكمته فورًا، فإن لم يوافق يتم تأجيل الدعوى إلى أقرب موعد بعد تعيين المحامي(١٠).

وساير قانون العقوبات العسكري السوري قانون القضاء اللبناني إلى حدٍّ كبير، إلاّ أنّه استوجب ضرورة الاستعانة بمحامٍ كون الجريمة من نوع الجنايات(١١).

بينما نجد قانون القضاء العسكري الجزائري قد استوجب الاستعانة بمحامٍ أمام المحكمة العسكرية في كلِّ جريمة تنظرها، ضماناً لحقوق المتهم. وفي حالة عدم توافر محامٍ يتم تعيين مدافع عن المتهم بصورةٍ تلقائية، وإذا لم يحضر موعد المرافعة، قام رئيس المحكمة بتعيين مدافع آخر من تلقاء نفسه.

إنَّ ما أتى به قانون القضاء العسكري الجزائري مقتبسٌ حرفياً من قانون القضاء العسكري الفرنسي السابق.

هذا ويجيز القانون العسكري الإنكليزي للإدارة القانونية انتداب أحد ضبّاطها للدفاع عن المتهم(١٢).

أمّا بالنسبة لقانون الأحكام العسكري المصري رقم (٢٥) لسنة ١٩٦٦م المعدّل فقد استلزم وجود مدافع عن أيِّ متهم بجناية، وأمّا الجنح فالاستعانة بمحامٍ غير لازم[١٣]، ولكن نظرًا لأنَّ المحكمة العسكرية تنظر الجنايات العسكرية والمختلطة، وجنايات القانون العام، إذا توافرت شروط اختصاصها بها، لا ينصرف ندب ضابطٍ للدفاع عن المتهم في جنايةٍ إلاَّ إلى الجنايات العسكرية البحتة. أمّا تلك المختلطة وجنايات القانون العام أيضًا فيلزم ندب محامٍ طبقًا لقانون الإجراءات الجنائية، ممن له حقُّ المرافعة أمام محكمة الجنايات[١٤].

وبقولٍ موجز، يتبيّن لنا وجودُ ثلاثة اتجاهاتٍ تدور حول تحديد ماهيّة المدافع، هي:

الاتجاه الإنكليزي: يحصر المدافع بالضابط، سواء أكان حقوقيًّا أم لا بصفته أكفأ من المحامي المدني؛ لأنّه ملمٌّ إلمامًا تامًّا بالقوانين العسكرية، كما أنَّ بعض الجرائم العسكرية تستلزم، للدفاع عنها، دراية خاصّة ببعض الأمور أو الأنظمة، ويكون الدفاع فيها أكثر كفاءةً ودقّة إذا تولاّه خبيرٌ في هذه الشؤون، أمّا المحامي المدني فيلزمه أن يدرس القوانين والأوامر العسكرية قبل المرافعة، ويمثّل هذا الاتجاه القانون السوداني.

الاتجاه الفرنسي: يحصر المدافع بالمحامي المقيّد في جدول المحامين المشتغلين بنقابة المحامين إعمالاً للأصل العام، ويمثّل هذا الاتجاه القانون الأردني وقانون أصول المحاكمات العسكرية العراقي، وقانون القضاء العسكري الجزائري.

الاتجاه المختلط: يجمع ما بين الاتجاهين السابقين، فأجاز للمحامي أو الضابط تولّي الدفاع عن المتهم، ويمثّل هذا الاتجاه قوانين كلّ من لبنان وسوريا ومصر.

كما اتضح لنا وجود ثلاثة اتجاهات حول ضرورة وجود مدافع، هي:

الاتجاه الأول: أجاز للمتهم توكيل محامٍ، ومن ثمَّ وجود المحامي في المحاكمات العسكرية ليس ضروريًّا، إعمالاً للأصل العام من أنَّ المتهم حرٌّ في الدفاع عن نفسه بالطريقة التي يراها مناسبة، ويمثّل هذا الاتجاه القانون العراقي، والقانون السوداني، والقانون العسكري المصري السابق[١٥].

الاتجاه الثاني: وهو على نقيض الاتجاه الأول، أوجب وجود محامٍ في المحاكمات العسكرية كافّة، شاء المتهم أم أبى، ويمثّل هذا الاتجاه القانون الفرنسي والقانون الجزائري.

الاتجاه الثالث: جمع ما بين الاتجاهين السابقين، فقد استلزم ضرورة وجود مدافع أو محامٍ في الجنايات، سواء أكانت عسكرية أم عادية، إعمالاً للأصل العام في قانون الإجراءات الجنائية، أمّا بقية الجرائم فوجود المحامي ليس ضروريًّا، ويمثّله القانون الأردني والقانون السوري والقانون المصري[١٦].

المطلب الثالث

أسلوب الدفاع وإجراءاته

إنَّ للأسلوب دورًا فعّالاً ومؤثّرًا في تقوية مركز المتهم من جهة، وفي إقناع القاضي أو رئيس المحكمة من جهةٍ أخرى؛ لذا يعدّ وجود الأدلّة والإثباتات والبراهين مجرّدة غير كافية، إن لم يعقبها ويعزّزها أسلوبٌ رصين في طرحها، ووضعها أمام القضاء. وربّ دليل ضعيف خيرٌ من برهان ساطع، إذا كان معزّزًا بأسلوبٍ جميل ومنمّق قد يحصل به المتهم على براءته. ودفاع المتهم مسموحٌ به إذا لم يخرج عن نطاق الدعوى المقامة ضده من جهة، ومن جهةٍ أخرى لم يتناول فيه بالطعن أو القذف أو السبّ أشخاصًا سواء أكانوا من أطراف الدعوى أم لا[١٧].

ويحقّ لرئيس المحكمة تنبيه وكيل الدفاع إلى التقيّد بدفاعه في حدود القانون[18]، ويوضع ملف الدعوى تحت تصرّف محامي المتهم، وبإشراف أحد الأشخاص العسكريين في المجلس العسكري (المحكمة العسكرية)، حيث يحقُّ له الاطلاع على إفادات الشهود والمتهم، وتقارير الخبراء والكشف المرفوع بالحادث، وبقية المخاطبات الرسمية. وقد نصّت على ذلك المادة (٩٠) من قانون أصول المحاكمات العسكرية العراقي رقم (٤٤) لسنة ١٩٤١م المعدّل بقولها: «للمتهم أو المتضرِّر أو وكلائهما أن يطّلعوا على أوراق المحضر، ويأخذوا صورها، ولوكيل المتهم أن يواجه المتهم في كلِّ حين ويخابره»، والمادة (٢٠٩) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني بقولها: «لوكيل المتهم أن ينسخ على نفقته الأوراق التي يرى فيها فائدة للدفاع»[19].

والدفاع قد يكون شفويًّا أو تحريريًّا، والأفضل الدفاع الشفوي؛ لأنّه يعبِّر فيه عن كوامن النفس البشرية، ولأنه غير متقيِّد بحدود الكتابة والورقة، إلاّ أنّه عمليًّا يحصل أن يتلى الدفاع من المتهم أو وكيله المحامي، ثم تقدّم نسخة تحريرية منه، بعدما يكون المتهم أو المحامي قد رفعها ووضع عليها طابع محاماة[20]، ثمَّ يتولّى القاضي أو رئيس المحكمة تأشيرها دلالة على الاطلاع عليها، وتحفظ في ملفّ القضية. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنّه يجب على المحامي الالتزام ببعض المراسم والشكليات والتقيّد بآداب المرافعة وضوابطها: وهذا ما أشارت إليه ضمنيًّا الفقرات (٣،٢) من المادة (٦٥) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني بقولها:

«٢ – يحقّ للمحامي الكلام أثناء التحقيق بإذن المحقِّق.

٣ – وإذا لم يأذن له المحقّق بالكلام أُشير إلى ذلك في المحضر، ويبقى له الحقّ في تقديم مذكّرة بملاحظاته».

ودفاع المتهم أو محاميه يجب الاستماع والإنصات له، وإن كان مملاًّ مطوّلا، ما دام موضوع الدعوى يستلزم ذلك، بخاصّةٍ إذا ما تطرّق الدفاع لمسائل قانونية مختلف فيها فقهًا أو قضاءً، أو كانت الواقعة متأرجحة بين الجريمة واللا جريمة، أو كان فيها ما يؤدّي إلى عدّها من أسباب الإباحة، أو مانع من موانع المسؤولية، وما شابه ذلك من الصعوبات من المسائل الفنية. كما يناقش المتهم أو وكيله طلبات خصومه، ويحاول دحضها وتفنيدها. وتفنيد ادّعاءات المدّعي العام العسكري وردِّه على ما ورد فيها، وقد يتطرّق المحامي للتقارير المقدّمة من قبل الخبراء[21].

كما أنَّ للمتهم طلب استماع أقوال أيّ شاهد يذكر اسمه في الأوراق التحقيقية[22]، إلا أنَّ ذلك لا يعني وجوب الاستماع لكلّ الشهود الذين يسمّيهم المتّهم (الظنين)، ويطلب الاستماع إلى أقوالهم؛ إذ من صلاحية السلطة التحقيقية الرفض في المحضر، فقد يطلب المتهم شاهدًا، يعلم أنّه من العسير إحضاره، أو يطلب الاستماع لأقوال أشخاصٍ لا أهمية لشهادتهم سوى الرغبة في إطالة التحقيق أو المحاكمة، وجرّه إلى أمورٍ قد تؤدّي إلى إرباكه، ومن ثمَّ يمكن للمجلس العسكري (المحكمة العسكرية) رفض هذا الطلب[23].

وبشكلٍ عام إنَّ الذي يثبت مشروعية التحقيق والمحاكمة وقانونيتهما تأمين الدفاع للمتهم، إضافةً إلى أنَّ المشرِّع العسكري قد أوجب على المحكمة سؤال المتهم عمّا إذا كان لديه ما يقوله حول بيانات أمره، الحاوية على شهادته وملاحظاته

وجداول أخلاقه المحتوية على سوابقه، وكلّ ورقة رسمية تحتوي على مطالعة الخبراء وتقاريرهم[٢٤]. كما يجوز أن يتولّى مدافع واحد الدفاع عن أكثر من متهم ما دام لا يوجد تعارضٌ في مصلحة كلّ متهم مع الآخر، وإلاّ كان إجحافًا بحقٍّ المتهم يبطل المحاكمة والعكس صحيح، حيث يجوز أن يتولى أكثر من مدافع الدفاع عن متهمٍ واحد[٢٥]، ويستحسن ألاّ يكون المدافع قد سبق له إبداء الرأي في القضية قبل طرحها على القضاء، سواء في التحقيقات الأوليّة أو التصرّف فيها، إلاّ إذا كان هذا الرأي الذي أبداه بعدم الإدانة، حتى يباشر مأموريته عن اقتناع ببراءة المتهم، وباستثناء حالة ندب الدفاع لا يجوز أن يتولّى الدفاع عن المتهم من لا يقبله الأخير، ويعارض في تولّيه مهمة الدفاع عنه[٢٦].

الخاتمة

وفي الختام، لم يبقَ ما يقال بعد فراغنا من بحث موضوع الدفاع عن المتهم أمام القضاء (العسكري)، وهو دراسة مبسطة موجزة، ألقت الضوء - ولو قليلاً - على هذا الموضوع الحيوي الذي طالما بحث، وبإسهاب، في إطار القانون العام، إلاّ أنّه، وفي إطار التشريع الجزائي العسكري، لم نجد دراسة سابقة حوله نظرًا لقلّة ما كتب عن القانون العسكري من جهة، ومن جهةٍ أخرى لعدم وجود أساتذة وشرّاح متخصّصين يتولّون أخذ هذه المهمة على عاتقهم.

على أيّ حال، يمكن إيراد الملاحظات الآتية على ما تمخّض عن الدراسة:

١ - لاحظنا اتفاق معظم التشريعات العسكرية العربية - محل الدراسة - على تأمين حقّ المتهم في الدفاع أمام المحاكم العسكرية، إلاّ أنّها اختلفت حول عدّه حقًّا للمتهم أم واجبًا مفروضًا على الدولة، أم حقًّا وواجبًا في الوقت نفسه وعلى التفصيل الذي بيّناه سابقًا.

٢ - الأصل أن يتولّى المتهم بذاته الدفاع عن شخصه؛ لأنّ الدفاع حقٌّ من حقوقه، وصاحب الحقّ أولى باستعماله من غيره، إلاّ أنّه يمكن له إنابة شخص آخر للدفاع عنه كالمحامي، ولكن يفضَّل، وفي مجال المحاكمات العسكرية، قيام الضابط الحقوقي بمهمة الدفاع عن المتهم، نظرًا لخصوصيّة المحاكمات العسكرية من جهة، وإلمام الضابط الحقوقي ودرايته بالقوانين والإجراءات العسكرية كافّة أكثر من المحامي المدني من جهةٍ أخرى، وأسوةً بما أخذ به التشريع العسكري الإنكليزي.

٣ - لذلك نقترح استحداث ملاك في وزارة الدفاع بعنوان المحامي العسكري، يتولاّه ضابطٌ حقوقي، يقوم بواجب الدفاع عن المتهم أمام المحاكم العسكرية، ويكون منتدبًا من قبل الدائرة القانونية، وكما هو معمول به في النظام الإنكليزي.

٤ - لم نلحظ في أيٍّ من التشريعات العسكرية العربية - محلّ الدراسة - تقديم ضماناتٍ قانونية للمتهم - وفي إطار الدفاع عن حقّه - أكثر من تلك الواردة في التشريع العام، بل على العكس هناك من التشريعات العسكرية - كالمشرّع العسكري الأردني - ما قد أحال الموضوع برمته إلى ما هو وارد في القانون العام لأصول المحاكمات الجزائية، بينما وجدنا المشرّع العسكري العراقي قد أغفل إعطاء الحقّ للمتهم توكيل محامٍ للدفاع عنه في أثناء مرحلة التحقيق الابتدائي العسكري، والاقتصار على مرحلة المحاكمة فقط، وكان يقتضي من العدل والإنصاف وجود

ضمانات قانونية عسكرية متميّزة أكثر من تلك الواردة في التشريع العام، نظرًا لأنّ المتهم (الظنين) يحاكم أمام قضاء عسكري له خصوصيّة من جهة، ومن شدّة العقوبات العسكرية وغلظتها من جهةٍ أخرى بالمقابلة مع تلك العقوبات الواردة في التشريع العام.

٥ – نخلص ممّا تقدّم، ونحو وحدة قانونية عسكرية عربية شاملة في إطار جامعة الدول العربية، إلى اقتراح وجود تشريعٍ جزائي عسكري عربي موحّد، فيه ضمانات قانونية للمتهم (الظنين) مميّزة، لا وجود لها في التشريع العام، تضمن حقّ الدفاع وتؤمّنه وترتقي به إلى حدٍّ يعدّ فيه واجبًا مفروضًا على الدولة، كما فعل المشرّع العسكري الفرنسي. ●

●●●

الحواشي

١ – ينظر مختار الصحاح: ٢٠٧.

٢ – Dictionnary of Current English: p. 228.

٣ – تنظر الموسوعة القانونية العراقية: ١/١١.

٤ – ورد في الأسباب الموجبة لوضع قانون أصول المحاكمات العسكرية العراقي ما يأتي: «... نظرًا لأنّ الضرورة العسكرية تقضي باختصار المعاملات وتوسيع الصلاحيات لحفظ حالة ضبط وربط الجيش في نظام تام...». للمزيد من التفاصيل تراجع مجموعة القوانين العسكرية: ١/٢٧٦.

٥ – نصّت المادة (٢٠٨) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني النافذ على أنّه:

١ – بعد أن يودع المدّعي العام إضبارة الدعوى إلى المحكمة، على رئيس المحكمة أو من ينيبه من قضاة المحكمة في الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام، أو الأشغال الشاقة المؤبّدة أو الاعتقال المؤبّد، أن يحضر المتهم ويُسأل: هل اختار محاميًا للدفاع عنه، فإن لم يكن قد فعل، وكانت حالته الماديّة لا تساعده على إقامة محامٍ عيّن له الرئيس أو نائبه محاميًا.

٢ – يدفع من خزينة الحكومة للمحامي الذي عيّن بمقتضى الفقرة السابقة أجر لا يتجاوز خمسة دنانير عن كلّ جلسة مع نفقات السفر الضرورية.

٦ – يراجع شرح قانون العقوبات العسكري: ١٦٨.

٧ – قضت المادة (٢١٣) من قانون الإجراءات الجنائية السوداني بأنّ «كلّ شخص متهم لدى أية محكمة جنائية الحقّ بتولية محام للدفاع عنه».

٨ – ينظر الوجيز في الأحكام العسكرية: ١٦٤ – ١٦٦.

٩ – ونصُّ المادة نفسها نصّت عليه المادة (٧١) من قانون العقوبات العسكري السوري على أنّه «لا يحقّ لأحد أن يتولّى أمر الدفاع عن المتهم الغائب».

١٠ – بالمعنى ذاته نصّت المادة (٧٣) من قانون العقوبات العسكري السوري على أنّه «على النائب العام أن يحقّق موعد الجلسة بثلاثة أيّام من أنّ المتهم قد اختار من يدافع عنه حتى إذا لم يختر محاميًا يدافع عنه، أو كان محاميه يتعذّر عليه الدفاع عنه، يعيّن النائب العام محاميًا من بين الضبّاط أو من بين المحامين الذين يعيّنهم النقيب لهذه الغاية». والمادة (٧٤) بقولها: «في حالة الجرم المشهود يعيّن المحامي في الجلسة نفسها إذا رضي المتهم أن يحاكم في الحال، وإلاّ تؤجّل القضية إلى أقرب جلسةٍ تعقدها المحكمة بعد تعيين المحامي».

١١ – نصّت المادة (٧٠) من قانون العقوبات العسكري السوري على أنّه «ينبغي أن يكون لكلّ متهم يُحال أمام المحاكم العسكرية بجرمٍ جنائي محامٍ عنه». كما نصّت المادة (٧٢) منه على أن «يعهد بالدفاع عن المتهمين الذين لا يختارون محاميًا إلى أحد المحامين أو إلى أحد الضبّاط».

١٢ – موسوعة القضاء والفقه للدول العربية: ٨٠/ ٣٣٣ – ٣٣٥.

١٣ – نصّت المادة (٧٤) من قانون الأحكام العسكرية المصري النافذ على أنّه «إذا لم يكن للمتهم بجناية محامٍ، على رئيس المحكمة العسكرية أن يندب له ضابطًا للدفاع عنه أو يندب له محاميًا مدنيًا وفق أحكام القانون العام». وهذا تطبيقٌ للأصل العام المنصوص عليه في المادة (١٨٨) من قانون الإجراءات الجنائية المصري، التي أوجبت ندب محامٍ لكلّ

متهم بجناية صدر أمرٌ بإحالته إلى محكمة الجنايات. ينظر في تفصيل ذلك: حرية الدفاع: ٦٤١ - ٦٥٠.

١٤ - ينظر قانون الأحكام العسكرية (العقوبات والإجراءات): ٤٠١.

١٥ - بموجب البند (٩٢) من القانون العسكري المصري (الملغى) لسنة ١٨٩٣ أجيز للمتهم للدفاع عن نفسه إمّا بشخصه أو بوساطة محام أو بوساطة ضابط خاضع للأحكام العسكرية، وله امتيازات المحامي نفسها يقوم بالدفاع بدلاً من المتهم.

١٦ - هذا ما سار عليه مشرّعنا العراقي في قانون أصول المحاكمات الجزائية رقم (٢٣) لسنة ١٩٧١م المعدل، حيث نصّت المادة (١٤٤) على أنّه «أ- ينتدب رئيس محكمة الجنايات محامياً في الجنايات إن لم يكن قد وكّل محامياً عنه، وتحدّد المحكمة أتعاب المحامي عند الفصل في الدعوى، على أن لا تقلّ عن عشرة دنانير ولا تزيد عن خمسين ديناراً، تتحمّلها خزينة الدولة، ويعدّ قرار الندب بحكم الوكالة. وإذا أبدى المحامي عذراً مشروعاً لعدم قبوله التوكّل، فعلى الرئيس أن يندب محامياً غيره.

(ب) - على المحامي المنتدب أن يحضر المرافعة، ويدافع عن المتهم أو ينيب عنه من يقوم مقامه من المحامين، وإلاّ فرضت المحكمة عليه غرامة لا تتجاوز خمسين ديناراً، تحصّل منه تنفيذاً بمذكرة يحررها رئيس المحكمة إلى رئاسة التنفيذ مع عدم الإخلال بمحاكمته انضباطياً وفق قانون المحاماة. ولها أن تعفيه من الغرامة في أيّ وقتٍ إذا أثبت أنّه كان من المتعذّر عليه أن يحضر الجلسة بنفسه أو ينيب عنه غيره». وكان الأولى بمشرّعنا العسكري الأخذ بمثل هذه الضمانة خاصّة، إذا ما علمنا أنّ قانون أصول المحاكمات الجزائية البغدادي (الملغى) وبعض القوانين الاستثنائية كقانون السلامة الوطنية قد أخذوا بها.

١٧ - مع ذلك نجد أنّ قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ المعدّل قد أباح القذف أو السبّ فيما إذا كان ذلك في معرض الدفاع، طبقاً لأحكام الفقرة الأولى من المادة (٤٣٦) بقولها «لا جريمة فيما يسنده أحد الخصوم أو من ينوب عنهم إلى الآخر شفاها أو كتابةً من قذفٍ أو سبٍّ في أثناء دفاعه عن حقوقه أمام المحاكم وسلطات التحقيق أو الهيئات الأخرى، وذلك في حدود ما يقتضيه هذا الدفاع.

١٨ - حيث نصّت الفقرة الأولى من المادة (٢١٥) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني بقولها «ينبه الرئيس وكيل المتهم إن وجد أن يدافع عن موكله بشكل لا يخلُّ بحرمة القانون». وأكثر من ذلك قد نصّت المادة (١٤٥) منه على أنّه «إذا وقع من المحامي في أثناء قيامه بواجبه في الجلسة وبسببه ما يستدعي مؤاخذته جزائياً، أو ما يجوز اعتباره تشويشا مخلاً بالنظام، يحرّر رئيس الجلسة محضرا بما حدث، وللمحكمة أن تقرّر إحالة المحامي إلى المدّعي العام لإجراء التحقيق إذا كان ما وقع فيه يستدعي مؤاخذته جزائياً وإلى نقيب المحامين إذا كان ما وقع منه يستدعي مؤاخذته تأديبياً. وفي الحالتين لا يجوز أن يكون رئيس الجلسة التي وقع فيها الحادث عضوا في المحكمة التي تنظر الدعوى.

١٩ - وبالمقابل قد نصّت المادة (٥٧) من قانون العقوبات العسكري السوري على أنّه «يوضع ملفّ القضية في ديوان المحكمة تحت تصرّف المحامي قبل موعد الجلسة بأربعٍ وعشرين ساعة على الأقل، وللمحامي أن يأخذ صوراً عن الأوراق برمّتها ما عدا الأوراق السريّة، فهذه يجوز منعه عن أخذ صورٍ عنها».

٢٠ - ففي قانون المحاماة المصري رقم (٦) لسنة ١٩٦٨ المعدّل، نجد أنّ المادة (١٧٣) منه قد أوجبت لصق دمغة المحاماة، أو سداد باقي قيمتها إلزامياً بمعرفة المحامين المدنيين بوساطة أمناء السرّ أمام جميع المحاكم العسكرية ما دام لم يكن قد سدّدها من قبل، ويكون لصقها على التوكيل، أو حافظة المستندات المقدمة من المحامي، أو أوّل مذكرة يقدّمها أو أوّل محضر جلسة يحضرها، بما في ذلك جلسات التحقيق، أو أوّل ورقة أو طلب يقدّم منه، وإذا ما تعدّد المحامون المدنيون عن المتهم الواحد تعدّدت الدمغة، وغني عن البيان أنّ ذلك لا ينصرف إلى الضبّاط المنتسبين للدفاع. انظر موسوعة القضاء والفقه للدول العربية: ٣٣٧.

٢١ - ينظر أصول الإجراءات الجنائية في قانون أصول المحاكمات الجزائية: ١٦٧/٢. وفوق ذلك نجد أنّ الفقرة (هـ) من المادة (١٨٨) من قانون أصول المحاكمات الجزائية قد نصّت على أنّه «يكون المتهم آخر من يتكلّم في كلّ تحقيق قضائي أو محاكمة»، حيث جعلت المتهم آخر من يتكلّم، وأنّ المشرّع العسكري العراقي، وإن لم ينصّ صراحةً على ذلك، إلاّ أنّه، وبصورةٍ غير مباشرة، قد توخّى ذلك من خلال استجواب العلاقة وأخذ إفاداتهم بالتسلسل منتهياً بالمظنون، إلاّ أنّ الجاري عملياً وبخاصّةٍ في أثناء التحقيق الابتدائي أنّ المتهم أوّل من يتكلّم، وإن أفادت الشهود تدوّن بصورةٍ منفردة وبمعزل عن المتهم، ممّا يؤدّي ذلك إلى هدر حقّ المتهم في مناقشة الشهود.

٢٢ – وقد تضمَّن الشطر الأخير من المادّة (٢٣٢) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني على أنّه «... يجلب شهود الدفاع على نفقة المتهم ما لم تقرِّر المحكمة عكس ذلك».

٢٣ – ينظر الدليل القانوني: ١٥٥.

٢٤ – ينظر شرح قانون أصول المحاكمات العسكرية رقم (٤٤) لسنة ١٩٤١م: ٨٣. وقد نصَّت الفقرة الثانية من المادة (٧٧) من قانون أصول المحاكمات العسكرية العراقي على أنّ «للمتهم أن يطلب تأجيل المحاكمة لتحضير دفاعه، أو لاختيار وكيل للدفاع عنه، أو لغير ذلك، وللمحكمة أن توافق على هذا الطلب أو تردّه إذا لم تجد له سبباً موجباً».

٢٥ – وقد خرجت الفقرة الأولى من المادة (٦٥) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني على هذه القاعدة بقولها: «لا يسوغ لكلٍّ من المتداعين أن يستعين لدى المدّعي العام إلاّ بإلمام واحد».

٢٦ – باستثناء المحكمة العسكرية العليا المصرية، حيث يحقّ لرئيسها ندب أحد المحامين للدفاع عن المتهم، حتى وإن اعترض عليه المتهم، طبقاً لأحكام المادة (٣٧٥) من قانون الإجراءات الجنائية المصرية.

المصادر والمراجع

- **أصول الإجراءات الجنائية في قانون أصول المحاكمات الجزائية**، لعبد الأمير العكيلي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٤م.
- **حرية الدفاع**، لطه أبو الخير، ط١، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١م.
- **الدليل القانوني**، لطارق قاسم حرب، ط١، مديرية المطابع العسكرية، بغداد، ١٩٨٣م.
- **شرح قانون أصول المحاكمات العسكرية**، لراغب فخري، وطارق قاسم حرب، ط١، مديرية المطابع العسكرية، بغداد، ١٩٨٤م.
- **شرح قانون العقوبات العسكري**، لغازي جرار، ط١، مطابع الأمن العام، عمّان – الأردن، ١٩٨٧م.
- **قانون الأحكام العسكرية (العقوبات والإجراءات)**، للدكتور مأمون محمد سلامة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤م.
- **مجموعة القوانين العسكرية**، لافتيخان علي العاني، وكامل السامرائي، ط٢، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٦٦م.
- **مختار الصحاح**، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧م.
- **الموسوعة القانونية العراقية**، ط١، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٩٨١م.
- **موسوعة القضاء والفقه للدول العربية**، لحسن الفكهاني، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٩٧٥م.
- **الوجيز في الأحكام العسكرية**، لمزمل سلمان غندور، ط٢، الدار السودانية، الخرطوم، ١٩٧٢م.

أجوبة ابن حزم

على مواضع من البخاري

الأستاذ / محمد بن زين العابدين رستم
المغرب

عرف أهلُ الأندلس (للجامع الصحيح) للإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) قَدْرَهُ ، فأنزلوه من أنفسهم منزلةً رفيعة ؛ ومن أجل ذلك ترحّلوا إلى المشرق ؛ لِنَقْل الكتاب عن رُواته الثقاتِ الضَّابطين ، وحَمْله بالأسانيد العالية المُتَّصلة بِنَقلته من الأُمناء العارفين ، الذين جوَّدوا الرِّواية ، وَضَبطُوا السَّماع.

ثُمَّ إنَّ أهل الأندلس لمَّا قَفَلُوا راجعين إلى بلادهم ، واستقرّ بهم المقام في أكْنافها مُطْمئنين ، أقبلوا على تَسْميع الكتاب لِمَنْ رَغِبَ فيه من أهل العلم الطَّالبين ، ثمَّ اعتنوا به - بعد ذلك - شَرْحًا لمتونه ، وتعليقًا على أحاديثه ، وكلامًا على مُشكلات أسانيده.

فكان من ذلك تآليف كثيرة ، حفلت بها المكتبة الأندلسية ، منها في شرح الكتاب على الجملة - شرحُ المهلب بن أبي صفرة المرّي (ت ٤٣٥هـ) ؛ وشرح علي بن خلف ، ابن بطَّال القُرطبي (ت ٤٤٩هـ) ، وشرحُ أحمد بن عمر، ابن وَرْد المري (ت ٥٤٠هـ).

ومنها في شرح غريب أحاديث (الجامع)، لأحمد بن عمر القُرطبي (ت ٦٥٦هـ)، ومنها في التعريف برجال (الجامع): (التعديل والتجريح لمَنْ خَرَّج عنه البخاري في الصحيح)، لأبي الوليد سُليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ). وما كان للإمام ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) علاَّمة الأندلس وريْحانتِها - وهو المُكثر من التأليف - أنْ يَفُوتَه التَّصنيف في شيءٍ من هذا الجامع الصَّحيح؛ فَوَضَعَ فيه جُزءًا لَطيفًا، نُفرده بهذه الدراسة.

وكان الذي شَدَّني إلى البحث في هذا الموضوع ثلاثة أمور:

- الأول : عدم معرفة كثير من الباحثين المعاصرين بهذا الجزء الذي أَفْرَدَهُ ابنُ حزم للجواب عن مواضع مُشكلة من الجامع الصحيح.

- الثاني : إغفالُ بعضِ مَنْ ذَكر هذا الجُزء لابن حزم بَسْطَ القَوْل في موضوعه، وبيان تفاصيله، والتعرّض للغَرَض الذي رَامَهُ مؤلّفه فيه.

- الثالث : نَفَاسةُ هذا الجُزء وقيمته؛ إذ اقتبس منه الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) في (فتح الباري)؛ على ما سيأتي بيانُه.

عناية ابن حزم بالجامع الصحيح:

جرى ابنُ حزم على عادة أهل الأندلس في العناية بالجامع الصحيح، فَسَعى مُذْ أَنْ طَلَبَ هذا الشأنَ؛ لسماعه على الشيوخ الناقلين له بالسَّند المتصل إلى الإمام البخاري، ومن بين هؤلاء:

أ - عبدالله بن ربيع بن محمد التميمي (ت ٤١٥هـ): «كان ثقة، ثَبْتًا، دَيِّنًا، فاضلاً»[١]، «روى عنه أبو محمد علي بن أحمد»[٢]. قلتُ: ومن جُملة هذه المرويات (الجامع الصحيح) للبخاري[٣].

ب - حمام بن أحمد الأطروش (ت ٤٢١هـ): «ذَكَرَهُ أبو محمد بن حزم قال: كان واحد عصره في البلاغة، وفي سَعَة الرواية، ضابطًا لما قَيَّدَهُ»[٤]. ولذلك روى عنه ابنُ حزم الجامع الصحيح للبخاري[٥].

ومن عناية ابن حزم بصحيح البخاري حِرْصُهُ على النَّقل منه في كُتبه[٦]، وتنويهه بفضله، وتعظيمه لقدره. ولقد ذُكر له قولُ من يقول: «أجلُّ المصنَّفات المُوطَّأ، فقال: بَلْ أولى الكتب بالتَّعظيم الصحيحان...»[٧].

تصحيح القول إنَّ لابن حزم جزءًا موضوعًا على صحيح البخاري:

لم أجد في كلام مَنْ ترجم لابن حزم إشارةً إلى الجُزء المذكور، وليس ذلك بعجيب مستغرب؛ فإنَّ الواحدَ من هؤلاء المترجمين لم يزعم أبدًا استيعابَ ذِكْر مؤلَّفات ابن حزم، حتى لا يذهب عنه منها كتاب.

وأوّلُ مَنْ أثبتَ الجزء المشارَ إليه لابن حزم الشهابُ القَسْطلاني (- ٩٢٣هـ): فإنّه قال في معرض سرده لجملةٍ من كتبِ أهل العلم الموضوعة على الجامع الصحيح: «ولابن عبد البر الأجوبة على المسائل المستغربة من البخاري... وكذا لأبي محمد ابن حزم عدّة أجوبة عليه»[٨].

وتابع القسطلاني في ذِكْر الجزء حاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، والقنوجي (ت ١٣٠٧هـ)، وعبد السّلام المباركفوري (ت ١٣٤٢هـ)[٩].

ولقد نقل الأوَّلان من هؤلاء الثلاثة عبارة القسطلاني حَذْوَ القُذَّة بالقُذَّة، بينما قال عبد السلام المباركفوري: «الأجوبة على المسائل المستغربة من البخاري: لابن عبد البر... وقد رتّب أجوبة المُهلّب في كتاب، وفيه أجوبة ابن حزم أيضًا»[١٠].

وأوهمت هذه العبارة أنَّ جزء ابن حزم المذكور يوجد ضمن أجوبة ابن عبد البر، والظاهرُ أن الأمر ليس كذلك؛ ففي المصادر التي نَقَلَ منها المُباركفوري ما يُفيد أنَّ لابن حزم أجوبة على المسائل المشكلة من صحيح البخاري، على شاكلة أجوبة ابن عبد البر.

ولقد حَمَلني شغفي بكُتب ابن حزم على البحث عن أجوبته الموضوعة على البخاري في فهارس مكتبات المخطوطات التي وقعت بيدي، فلم أحْلَ بطائل.

ثمَّ توجّهتُ صوب تاريخ بروكلمان، وتاريخ فؤاد سزكين، ثقةً مني أنّي لا محالة واجدٌ ما أبحثُ عنه، بيدَ أنّي صدرت عن الكتابين، ولمّا أقضِ منهما طلبتي.

وبينما أنا على تلك الحال؛ إذْ مرَّ بي في كتاب (الحطة) قولُ المحقّق عند ذِكْر القنوجي لأجوبة ابن حزم: «انظر تذكرة الحفاظ: ١١٤٦/٣؛ فقد ذَكَرَ في ترجمته عدّة أجوبة عليه»، فبادرتُ إحالةَ المحقّق أشْتَدُّ جَذْلان فرحًا، حتى إذا ما كشفت عن الموضع الذي أحال عليه، عدتُ منه خاوي الوِفاض؛ إذْ تبيّن أنَّ المحقّق قد ظنَّ ظنًّا لَمْ يُرزق فيه التحقيق، ولا أَصابَ به وَجه التوفيق، وبيان ذلك: أنَّ في الموضع الذي أحال عليه المحقّق قول ابن حزم، عند سماعه قولَ من قال: أجلُّ المصنفات الموطأ؛ «بل أوْلى الكتب بالتَّعظيم الصحيحان...»[١١]، وليس هذا القولُ من أجوبة ابن حزم التي نَعْنيها ههنا في وِرْدٍ ولا صَدْر.

ثمَّ أمعنتُ بعد ذلك في البحث عن الأجوبة في بعض

الشُّروح المتأخرة لصحيح البخاري، فوقفتُ في (فتح الباري) للحافظ ابن حجر على مواضع تُشير إليها، فحمدتُ الله تعالى أنْ أبقى من هذه الأجوبة بقايا تَدُلُّ عليها، وتُرشد إليها.

عناية الحافظ ابن حجر بابن حزم:

المتأمِّلُ في (فتح الباري) يجد الحافظَ ابن حجر حَفِيًّا بابن حزم، وممَّا يشهد لذلك:

أ - تعظيمُ ابن حجر لأمر ابن حزم، وتَفخيمه لشأنه، حتى إنّه يصفه بـ «شيخ الظاهرية»[١٢].

ب - نقل ابن حجر لآراء ابن حزم وعنايته بحكاية أقواله[١٣].

ج - معرفةُ ابن حجر بكتب ابن حزم، وعنايته بمراجعتها عند المسألة التي تعرض له، فمِمّا اعتنى بمراجعته من كتبه: (المحلّى) و(الفصل في الملل والنحل)، و(جمهرة أنساب العرب). و(حجة الوداع)[١٤] وغير ذلك.

د - اعتماد ابن حجر على ابن حزم في إثبات ما تَرَجَّح لديه[١٥]، أو دفْع رأيٍ ضعيفٍ عنده[١٦].

هـ - تنويه ابن حجر بصحة نقل ابن حزم، وأنّه لا يُجازف فيه[١٧]، وثناؤه على بعض ما ذهب إليه، وعَدّه بيانه في ذلك «بياناً شافياً»[١٨] «لا مَزيد عليه»[١٩].

ومن رزق الإنصاف علمَ أنَّ الحافظ ابن حجر لم يكن في ابن حزم غالياً ولا جافياً، فعندما يرتكبُ ابنُ حزم في مسألةِ الشطط، ينبري ابنُ حجر للتعقّب، فيقول: «وأفرط ابن حزم فقال...»[٢٠]، أو يقول: «وأغرب ابن حزم فقال... وهو جمودٌ شديد»[٢١]. وربّما قال: «وقد زيَّفَ النّاس كلامَ ابن حزم في ذلك...»[٢٢]، أو قال: «ولا التفات إلى أبي محمد بن حزم الظاهري في رَدِّ ما أخرجه البخاري...»[٢٣].

النصوص المنتقاة من فتح الباري:

لمَّا ثبت عندي أنَّ الحافظ ابن حجر: قد نقل من أجوبة ابن حزم في (فتح الباري) عزمتُ على المُرور على الكتاب، فاستوعبته قراءة، ثمّ التقطتُ كلّ نصٍّ فيه ذِكرٌ لابن حزم، فوقفتُ من ذلك على أكثر من مئةٍ وستين نصًّا.

ثمَّ إنّي تأملتُ هذه النصوص المُنتقاة، فإذا هي على ضربَيْن:

ضربٌ قد صرَّح الحافظ ابن حجر فيه بموطن النّقل، فأمره واضح، وضربٌ أغفلَ الحافظُ فيه ذِكر مورد النّقل، فأمره مُشكِل، ووجهُ إشكاله: حصولُ التَّردُّد بين إدخاله في أجوبة ابن حزم، وإسقاطه منها.

وبعد إعمال نظرٍ، وإجالة فكرٍ، عزم اللهُ لي على إسقاط ما كانَ هذا سبيله، فانتقيتُ من هذا الضَّرب ما قد صرّح الحافظ ابن حجر بنقله من أجوبة ابن حزم خاصّة. ولقد صفا لي من ذلك ثلاثة نصوص، ها أنا ذاكِرُها هنا على النحو الآتي:

١ - رُتبت النصوص المنتقاة على الكتب والأبواب وِفْقَ ترتيب الجامع الصحيح.

٢ - ذكرت رقم الكتب والأبواب التي وردت فيها النّصوص الثلاثة، وفق ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، في الطبعة التي أشرف عليها الشيخ عبد العزيز بن باز من (فتح الباري).

٣ - صدَّرتُ النصَّ المنقول بقولي: «قال ابن حجر: «قوله كذا...»، فأذكرُ مُناسبة النّص، والباعث على النّقل من ابن حزم في أجوبته.

٤ - خرَّجتُ مناسبة النّص، وذلك بعَزْو الحديث إلى موضعه من الجامع الصحيح، كما أني ذكرتُ ما قد علَّق به الحافظ ابن حجر على المسألة التي تكلّم عليها ابن حزم في أجوبته.

وهذا أوانُ ذِكْر النُّصوص المنتقاة على الشّرط المتقدّم.

كتاب بدء الوحي [الأول]

باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ وقول الله جلَّ ذكرُه: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيكَ كَما أَوْحَيْنَا إِلى نُوحٍ والنَّبِيِّينَ من بعده﴾ [الباب الثاني].

١ - قال ابن حجر: «قوله: (فمن كانت هجرته إلى دنيا)[٢٤]، كذا وقع في جميع الأصول التي اتّصلت لنا عن البخاري، بحذف أحد وَجْهَي التقسيم، وهو قوله: (فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله إلخ..)... وقال الداودي الشارح: الإسقاط فيه من البخاري؛ فَوُجُودُه في رواية شيخه، وشيخ شيخه، يدلُّ على ذلك، انتهى. وقد رويناه من طريق بشر بن موسى، وأبي إسماعيل الترمذي، وغير واحد عن الحميدي تامًّا، وهو في مصنّف قاسم بن أصبغ، ومستخرجَي أبي نُعيم، وصحيح أبي عَوانة، من طريق الحميدي. وإن كان الإسقاط من غير البخاري، وقد يُقال: لِمَ اختار الابتداء بهذا السياق الناقص؟ فالجواب: قد تقدّمت الإشارة إليه، وأنّه اختار الحميدي لكونه أجَلَّ مشايخه المكّيين، إلى آخر ما تقدّم في ذلك من المناسبة، وإنْ كان الإسقاط منه فالجواب ما قَالَهُ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد[٢٥] الحافظ في «أجوبة له على البخاري: إنَّ أحسن ما يُجاب به هنا أن يُقال: لعلّ البخاري قصد أن يجعل لكتابه صَدْرًا يستفتحُ به على ما ذهب إليه إليه كثيرٌ من النّاس من استفتاح كُتبهم بالخُطب المتضمنة لمعاني ما ذهبوا إليه من التأليف، فكأنَّه ابتدأ كتابه بنيّةٍ رَدَّ علمها إلى الله، فإنْ عَلِمَ منه أنّه أراد الدنيا، أو عرضَ إلى شيءٍ من معانيها، فسيَجْزِيه بنيّته، ونكب عن أحد وَجْهَي التقسيم مجانبةً للتزكية التي لا يناسب ذكرها في ذلك المقام. انتهى ملخصًا»[٢٦].

كتاب الصلاة [الكتاب الثامن]

باب كيف فُرضت الصلوات في الإسراء... [الباب الأول]

٢ - قال ابن حجر: «قوله»: «حَبَايِلُ اللُّؤلؤ»[٢٧] كذا وقع لجميع رواة البخاري في هذا الموضع، بالحاء المهملة، ثمَّ الموحّدة، وبعد الألف تحتانية، ثمَّ لام، وذكر كثيرٌ من الأئمة أنّه تصحيفُهُ، وإنَّما هو: «جنابذ» بالجيم والنُّون، وبعد الألف موحدة، ثمَّ ذالٌ معجمة، كما وقع عند المصنّف في أحاديث الأنبياء من رواية ابن المبارك وغيره عن يونس، وكذا عند غيره من الأئمة، ووجدتُ في نُسخةٍ معتمدة من رواية أبي ذر في هذا الموضع: «جنابذ» على الصَّواب، وأظنُّهُ من إصلاح بعض الرُّواة. وقال ابن حزم في أجوبته على مواضع من البخاري: «فتَّشْتُ على هاتين اللَّفظتين، فلم أجدهما، ولا واحدة منهما، ولا وقفتُ على معناهُما، انتهى»[٢٨].

كتاب الرِّقاق [الكتاب ٨١]

باب القَصْد والمُداومة على العمل [الباب ١٨]

٣ - قال ابن حجر: «قولُه: سَدِّدُوا وأَبشروا»[٢٩]: «قال ابن حزم في كلامه على مواضع من البخاري: معنى الأمر بالسَّداد والمقاربة[٣٠]: أنَّه ﷺ أشار بذلك إلى أنَّه بُعث مُيَسِّرًا مُسَهِّلاً، فأمر أُمَّتَهُ بأنْ يقتصدوا في الأمور؛ لأنَّ ذلك يقتضي الاستدامة عادةً»[٣١].

التعليق على النُّصوص المنتقاة:

يَعِنُّ للناظر في هذه النصوص ما يأتي:

١ - تصحيح نسبة الأجوبة المذكورة إلى ابن حزم،

وإنْ أغفل ذكرها كما مَرَّ، من ترجم لعلاّمة الأندلس وفقيهها، وذَكَرَها مَنْ هو دُون الحافظ ابن حجر، كالقسطلاني ومن تقدمت الإشارة إليهم آنفًا.

٢ – ليست أجوبة ابن حزم هي ما نَشَرَهُ مُحقّقًا العلاّمة أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري بعنوان: «نقد حديثين وردا في الصحيحين»[٣٢]: فإنَّ موضوع الأجوبة خاصٌّ بالجامع الصحيح؛ وما نُشر محقّقًا في الصحيحين: البخاري ومسلم.

وقد يكون الحديث المُنتقَد على البخاري من الأجوبة، لكن يُشكل على هذا أمران:

الأول: أنَّ موضوع الأجوبة ظاهرٌ من اسمها: فهي حَلٌّ للإشكال، ودفعٌ لما قَدْ يرد على أحاديث الجامع الصحيح من اعتراضٍ أو نقد.

الثاني: أنَّ ما انتقده ابن حزم من الحديث الوارد في (الجامع الصحيح) حَكاهُ ابنُ حجر عنه في (فتح الباري)، لكنّه لم يَعْزُهُ إليه في أجوبته[٣٣]. ولقد مرَّ بك – في النصوص المنتقاة – كيف كان الحافظُ يُصَدِّرُ نَقله عن ابن حزم بذكر عبارة «الأجوبة».

٣ – تبيَّن من النّصوص المُنتقاة أنَّ موضوع الأجوبة في مواضع مُشكلة من (الجامع الصحيح)، سواء تَعلّق الأمرُ بصنيع البخاري في سياق الحديث، كما في النَّصّ الأول، أَوْ في بعض ألفاظه، كما في النصّ الثاني، أو في شرح معناه مقارنةً مع غيره، كما هو واضحٌ من النَّصّ الثالث.

٤ – تُظهر هذه «الأجوبة» عجيبَ قُدرة ابن حزم على التخلّص من الإشكال بالانفصال عنه انفصالاً يُشعر برفع الالتباس، ودَفْع الاعتراض. ولقد يُنصف ابن حزم من نفسه، فيُظهر عدم اهتدائه إلى حلِّ الإشكال، كما هو بَيِّنٌ في النّص الثاني.

بَيْد أنّه في هذا النّص لابن حزم مَنْقبة، ذلك أنّه يُظهر جِدَّهُ وتعبه في التتبّع الزائد، والبحث الشديد عن الأمر الغامض يَعْرض له.

٥ – يظهر من كيفية إحالة ابن حجر على «الأجوبة» أنَّها في مواضع من (الجامع الصحيح)، وذلك مشعر بأنّها صغيرة الحجم في ورقات قليلة، أو جزء لطيف قد يكون ابنُ حزم ألّفه ابتداءً، أو أملاهُ على تلاميذه في مجالسه العلمية بالأندلس، وفي الحالين: إمَّا أن يكون ابنُ حزم سُئل عمَّا أُشكل فهمُه من (الجامع الصحيح) فأجاب، وإمّا أنَّه ابتدأ الجواب من غير سؤالِ أحد، وذلك الذي نَميلُ إليه.

٦ – تُبرز إحالات الحافظ ابن حجر على الأجوبة أنَّه وقف عليها، وباشَرَ النقل منها، وذلك لأمرين:

١ – درج ابن حجر على النّقل من كتب أهل المغرب والأندلس، ومباشرة العمل عليها، وتصريحه أحيانًا بأنّه رآها رُؤيةَ عَين، ومن هذه الكتب: (ترجمان التراجم) لابن رُشيد السبتي (ت ٧٢١هـ)[٣٤].

٢ – لقد أرشد ابن حجر في النَّصّ الأول القارىء المُطّلع إلى أنّ ما نَقَله عن ابن حزم قد أوْرده مُلَخَّصًا، ويَبْعد، في العادة، أن يكون مَنْ ينقل بالوساطة مُلخِّصًا كلام الأصل.

٧ – تُظهر النّصوص المنتقاة جلالة (فتح الباري) ونفاسته: فهو خزانة علم، ومُدوّنة أثر، قد حوى نفائسَ آثارٍ قد ضاعت، وضَمَّ بين دَفَّتَيْه أَعْلاقَ كُتبٍ قد ذهبت.

وبعد، إنَّ كلَّ مبتدىء قولاً في نَمَط، قلَّ الطّارقُ فيه والمُعاون، يَكْثر عثارُهُ، وتُعدُّ عليه السَّقْطةُ بعد السَّقْطة، ولقد أعلمُ أنّي تركتُ أشياء للمتعقِّب، قد تصل بالبحث إلى غايته، وتُشرف به على نهايته: لا أضرب عنها صفحًا، ولا أطوي دونها كشْحًا. ●

الحواشي

١ – الصلة: ٢/٤٠٣.

٢ – جذوة المقتبس: ٢٣٠.

٣ – ينظر: المحلى: ١/٨٢ و١٠٦.

٤ – الصلة: ١/٢٥٠.

٥ – المحلى: ١/٧٣.

٦ – ينظر: الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس: ١/٣٣٧، ٢/٥٠٢ و٥٣٩.

٧ – تذكرة الحفاظ: ٣/١١٥٣.

٨ – إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: ١/٤٣.

٩ – ينظر: كشف الظنون: ١/٥٤٥. والحطة في ذكر الصِّحاح الستَّة: ٣٢٣. وسيرة الإمام البخاري: ١٨٧.

١٠ – سيرة الإمام البخاري: ١٨٧.

١١ – تذكرة الحفَّاظ: ٣/١١٥٣.

١٢ – فتح الباري: ٥/٢٣٨.

١٣ – ينظر مثلاً: فتح الباري: ١/٣٤٧. و: ٢/٣٢١. و: ٣/١٤٨. و: ٤/٤٧.

١٤ – ينظر: فتح الباري: ٣/٢٢٠ و٤٠١. و: ٥/١٢٤. و: ٦/٤٤٧. و: ٥٢٧. و: ٨/٧٤٣. و: ١٠/٥٢. و: ١١/٣٦٩. و: ١٣/٥٢٤.

١٥ – فتح الباري: ٣/٢٢٠.

١٦ – فتح الباري: ٤/٩.

١٧ – فتح الباري: ٨/٢٢١.

١٨ – فتح الباري: ٣/٤٢٩.

١٩ – فتح الباري: ٤/٩.

٢٠ – فتح الباري: ٤/١٠٤.

٢١ – فتح الباري: ٣/٢٠٦.

٢٢ – فتح الباري: ٩/٥٩٠.

٢٣ – فتح الباري: ١٠/٥٢.

٢٤ – هذه قطعة من الحديث الأول الذي افتتح به البخاري كتابه.

٢٥ – هو ابن حزم كما لا يخفى.

٢٦ – فتح الباري: ١/١٥. وقال ابن حجر بعد ذلك: «وحاصلُه أنَّ الجملة المحذوفة تُشعِر بالقُربة المحضة، والجُملة المُبقاة تحتمل التردّد بين أن يكون ما قَصَدهُ يحصل القُربة أوْ لا، فلمَّا كان المصنِّف كالمُخْبِر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث، حَذَفَ الجملة المشعرة بالقُربة المَحْضة فرارا من التزكية، وأبقى الجملة المتردِّدة المحتملة تفويضا للأمر إلى ربِّه المُطّلع على سريرته، المُجازي لَهُ بمقتضى نيّته».

٢٧ – هذه قطعة من الحديث الطويل الذي أخرجه البخاري هنا برقم ٣٤٩.

٢٨ – فتح الباري: ١/٤٦٣. وقال ابن حجر بعد ذلك: وذكر غيرُه أنَّ الجنابذ يشبهُ القباب، واحدها جُنبذة بالضمّ، وهو ما ارتفع من البناء، فهو فارسيٌّ مُعَرّب...».

٢٩ – هذه قطعة من حديث عائشة برقم ٦٤٦٧.

٣٠ – يعني في حديث عائشة برقم ٦٤٦٤ وفيه: «سَدِّدوا وقارِبوا».

٣١ – فتح الباري: ١١/٣٠٠.

٣٢ – انظر مجلة «عالم الكتب»، المجلد الأول، العدد الرابع، ١٤٠١هـ: ٥٩٢.

٣٣ – انظر فتح الباري: ١٣/٤٨٤.

٣٤ – انظر هدي الساري: ١٤. ومن شُروح أهل المغرب التي وَقَف عليها الحافظ ابن حجر شرحُ ابن التين الصَّفاقسي (ت ٦١١هـ) على صحيح البخاري. يقول في فتح الباري: ٦/١٧٨: «... ثمَّ رأيتُ في شرح ابن التين». كما وقف الحافظُ أيضًا على النسخة التي كتبها الحافظُ أبو علي الصدفي الأندلسي (ت ٥١٤هـ) من صحيح البخاري، وأفاد من التَّعليقات الموجودة فيها. وانظر: فتح الباري: ٢/٤٧٤ و: ٣/٢٨٦.

المصادر والمراجع

– **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، لأحمد بن محمد القسطلاني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ.

– **الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس**، تح. محمد زين العابدين رستم، رسالة دكتوراه غير منشورة.

– **تذكرة الحفّاظ، للذهبي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

– **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، للحميدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

– **الحطّة في ذكر الصحاح الستّة**، لأبي الطيب، محمد صديق خان الهندي، دار الجيل – بيروت، دار عمّار – عمّان، ١٤٠٨هـ.

– **الصلة**، لابن بشكوال، تح. إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري – القاهرة، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ١٤١٠هـ.

– **فتح الباري**، لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، د.ت.

– **كشف الظنون**، لحاجي خليفة، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.

– **مجلة عالم الكتب**، مج١، ع٤، ١٤٠١هـ.

– **المحلى**، لابن حزم، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

الخطّابي : حياته وآثاره

الأستاذ الدكتور/ حاتم صالح الضامن
العراق

أبو سليمان حَمْد بن محمد بن إبراهيم بن الخطّاب البستيّ الخطّابي الشافعيّ ، من ولد زيد ابن الخطّاب بن نفيل العدوي، واسمه في بعض المصادر أحمد ، وهو تحريف.

ولد الخطّابي في مدينة (بُسْت) من بلاد كابل ، عاصمة أفغانستان الإسلامية الآن ، سنة ٣١٩هـ.

رحل إلى العراق ، وتلقّى العلوم ببغداد والبصرة ، وذهب إلى الحجاز ، وأقام بمكّة ، ثمَّ جال في خراسان ، وخرج إلى بلاد ما وراء النهر ، وأقام بنيسابور سنين ، وحدَّثَ بها ، وصنَّف قسمًا من كتبه فيها.

كان يكسب قوته من التجارة ، ومال في أخريات حياته إلى الصوفيّة ، فدخل خلوتهم.

وكان من أتباع المذهب الشافعيّ ، والمنافحين عنه.

توفي في مدينة بُسْت سنة ٣٨٨هـ ، وقيل: ٣٨٦هـ ، والأول أصح*.

شيوخه

١ - إبراهيم بن عبد الرحيم العنبري.

٢ - إبراهيم بن فراس.

٣ - أحمد بن إبراهيم بن مالك.

٤ - أحمد بن سليمان الحنبلي، أبو بكر، ابن النجاد البغدادي (ت ٣٤٨هـ).

٥ - أحمد بن محمد بن زياد، ابن الأعرابي (ت ٣٤٠هـ).

٦ - إسماعيل بن أسد.

٧ – إسماعيل بن محمد، أبو علي الصفار (ت ٣٤١هـ).

٨ – جعفر بن محمد، المعروف بالخُلدي (ت ٣٤٨هـ).

٩ – الحسن بن الحسين، أبو علي بن أبي هريرة (ت ٣٤٥هـ).

١٠ – الحسن بن عبد الرحيم.

١١ – الحسن بن محمد بن عبدويه.

١٢ – الحسن بن يحيى بن صالح.

١٣ – الحسين بن إسماعيل الفقيه.

١٤ – الحسين بن محمد الزبيري.

١٥ – سهل بن إسماعيل.

١٦ – عبد العزيز بن عبدالله.

١٧ – عبد الله بن شاذان الكراني.

١٨ – عثمان بن أحمد، أبو عمرو بن السماك البغدادي.

١٩ – علي بن العباس الإسكندراني.

٢٠ – محمد بن إبراهيم المكتب.

٢١ – محمد بن بكر، أبو بكر بن داسة.

٢٢ – محمد بن الحسين بن عاصم.

٢٣ – محمد بن الطيب.

٢٤ – محمد بن عبد الواحد، أبو عمر الزاهد، غلام ثعلب (ت ٣٤٥هـ).

٢٥ – محمد بن علي بن إسماعيل القفّال الشاشي (ت ٣٦٥هـ).

٢٦ – محمد بن معاذ.

٢٧ – محمد بن مكّي.

٢٨ – محمد بن منصور.

٢٩ – محمد بن هاشم.

٣٠ – محمد بن يعقوب، أبو العباس الأصم (ت ٣٤٦هـ).

٣١ – مكرم بن أحمد، أبو بكر البغدادي البزاز.

تلاميذه

١ – أحمد بن محمد، أبو حامد، الاسفراييني (ت ٤٠٦هـ).

٢ – أحمد بن محمد، أبو عبيد الهروي (ت ٤٠١هـ).

٣ – أبو بكر بن محمد، الغزنوي.

٤ – جعفر بن محمد، المروزي، أبو محمد.

٥ – الحسين بن محمد الكرابيسي، أبو مسعود.

٦ – عبد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، أبو ذر الهروي (ت ٤٣٤هـ).

٧ – عبد الوهاب الخطابي، أبو القاسم.

٨ – علي بن الحسن السجزي.

٩ – محمد بن أحمد، أبو نصر البلخي.

١٠ – محمد بن عبدالله الرزجاهي، أبو عمرو.

١١ – محمد بن عبدالله بن محمد، أبو أحمد الحاكم.

١٢ – محمد بن علي بن عبد الملك الفسوي.

شعره

للخطابي شعرٌ جيّد، يدلّ على صفاء نفسه، وزهده، وإيثاره السلامة بمداراة الناس، وبذل النصيحة لهم. وأشعاره تدور في معظمها حول الحياة ومفهومها، والعيش فيها، وكيفية التعامل مع أهلها.

ومن خلال شعره نقف على فلسفته الخاصة في الحياة، فهو يميل بطبعه إلى الهدوء، والبعد عن الضجيج في الحياة، وهو ذو حسٍّ مرهف، له تأمّلات عميقة في الكون والحياة.

والخطابي، في شعره، صادقٌ في التعبير، بارعٌ في التصوير، وطابع الزهد والتقشّف غالبٌ على أسلوبه.

ما اطلعنا عليه من شعره:

[١] [البسيط]

وقائلٍ ورأى من حجّتي عَجَبًا
كم ذا التواري وأنتَ الدهرَ محجوبُ

فقلتُ: حلَّتْ نجومُ العمرِ منذ بدا
نجمُ المشيبِ ودَيْنُ اللهِ مطلوبُ

فلُذْتُ من وَجَلٍ بالاستتار عن الـ
أبصارِ إنّ غريمَ الموتِ مرهوبُ

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٥، ومعجم الأدباء: ٤/٢٥٨).

[٢] [الطويل]

سلكتُ عِقابًا في طريقي كأنّها
صياصي ديوكٍ أو أكُفُّ عُقابِ

وما ذاك إلاّ أنّ ذنبًا أحاط بي
فكان عِقابي في سلوكِ عِقابِ

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٦).

[٣] [البسيط]

ما دُمْتَ حيًّا فدارِ النّاسَ كُلَّهُمُ
فإنّما أنتَ في دارِ المداراةِ

مَنْ يَدْرِ دارَى ومن لم يدرِ سوف يُرى
عمّا قليلٍ نديمًا للنداماتِ

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٥، ومعجم الأدباء: ٤/٢٥٨، و ١٠/٢٧٢، ووفيات الأعيان: ٢/٢١٦).

[٤] [البسيط]

قلبي رهينٌ بنَيْسابورَ عندَ أخٍ
ما مِثْلُهُ حينَ تستقري البلادَ أخُ

لهُ صحائفُ أخلاقٍ مُهَذَّبةٍ
منها التُّقى والنُّهى والحلمُ يُنتسَخُ

(معجم الأدباء: ٤/٢٥٦).

[٥] [البسيط]

يا ليتني كنتُ ذاكَ الطائرَ الغَرِدا
من البريَّةِ مُنحازًا ومُنفَرِدا

في غُصنِ بانٍ دَهَتْهُ الريحُ تخفِضُهُ
طَوْرًا وترفَعُهُ أفنانُهُ صُعُدا

خِلْو الهمومِ سوى حبٍّ تلمَسُهُ
في التربِ أو نُغْبَةٍ يروي به كبدا

ما إنْ يُؤَرِّقُه فكرٌ لرزقِ غدٍ
ولا عليه حسابٌ في المعادِ غدا

طُوباكَ من طائرٍ طُوباكَ ويحكَ طِبْ
مَنْ كانَ مِثْلَكَ في الدنيا فقد سَعِدا

(معجم الأدباء: ٤/٢٥٥).

[٦] [البسيط]

شرُّ السِّباعِ العوادي دونَهُ وَزَرٌ
والناسُ شرُّهُمُ ما دونَهُ وَزَرُ

كم معشرٍ سلموا لم يؤذهم سَبُعٌ
وما نرى بشرًا لم يؤذهِ بَشَرُ

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٥، والأداب: ١٠٤، ومعجم الأدباء: ٤/٢٥٨، ووفيات الأعيان: ٢/٢١٥).

[٧] [الوافر]

لَعَمْرُكَ ما الحياةُ، وإنْ حرصنا
عليها، غيرُ ريحٍ مُسْتعارَه

وما للريحِ دائمةً هبوبٌ

ولكن تارةً تجري وتارَه

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٥، ومعجم الأدباء: ١٠/٢٧٠).

[٨] [المتقارب]

وإنّي لأعرف كيف الحقوق

وكيف يبرُّ الصديقَ الصديقُ

ورحبُ فؤادِ الفتى محنةٌ

عليه إذا كانَ في الحالِ ضِيقُ

(الأداب: ١٢٠).

[٩] [الطويل]

تَغَنَّمْ سكونَ الحادثاتِ فإنَّها

وإنْ سَكَنَتْ عمَّا قليلٍ تحرَّكُ

وبادِرْ بأيّامِ السلامةِ إنَّها

رُهونٌ وهلْ للرَّهْنِ عندك مَتْرَكُ

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٦، ومعجم الأدباء: ٤/٢٥٩).

[١٠] [مجزوء الرمل]

ارْضَ للناسِ جميعًا

مِثْلَ ما ترضى لِنَفْسِكْ

إنَّما الناسُ جميعًا

كلُّهُم أبناءُ جِنْسِكْ

غيرُ عَدْلٍ أنْ تَوَخَّى

وحشةَ الناسِ بأُنْسِكْ

فلهم نفسٌ كنفسك

ولهم حِسٌّ كحِسِّكْ

(طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٢٨٤).

[١١] [البسيط]

قُلْ للذي ظَلَّ يلحاني ويعذِلني

لنائلٍ فاتَهُ والخيرُ مأمولُ

لا تطلبِ السَّمْنَ إلاّ عند ذي سمنٍ

نالَ الولايةَ فالمعزولُ مهزولُ

(يتيمة الدهر: ٤/٢٣٦).

[١٢] [الطويل]

وما غمّةُ الإنسانِ في شِقّةِ النوى

ولكنّها واللّهِ في عدمِ الشّكْلِ

وإني غريبٌ بين بُسْتَ وأهلِها

وإنْ كانَ فيها أسرتي وبها أهلي

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٥، والأداب: ١٢١، ومعجم الأدباء: ١٠/٢٧٠، ووفيات الأعيان: ٢/٢١٤، وطبقات الشافعية الكبرى: ٣/٢٨٤).

[١٣] [الطويل]

تسامَحْ ولا تستوفِ حقَّكَ كُلَّهُ

وأبْقِ فلم يستقصِ قَطُّ كريمُ

ولا تَغْلُ في شيءٍ من الأمر واقتصدْ

كِلا طَرَفَي قَصْدِ الأمورِ ذَمِيمُ

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٦، والأداب: ١٢٠، ومعجم الأدباء: ٤/٢٥٩ و ١٠/٢٧١، وطبقات الشافعية الكبرى: ٣/٢٨٥).

[١٤] [البسيط]

إذا خلوتُ صفا ذهني وعارَضَني

خواطِرُ كطِرازِ البَرْقِ في الظُّلَمِ

وإنْ توالى صياحُ الناعقينَ على

أُذني عَرَتْني منه حكْلةُ العَجَمِ

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٦، ومعجم الأدباء: ١٠/٢٧٠).

[١٥] [الكامل]

قد جاءَ طوفانُ البلاءِ ولا أرى
في الأرض وَيْحي للنجاة سَفِينه

فاصعدْ إلى وَزَرِ السماءِ فإنْ يكن
يُعييكَ فابْكِ لنفسِكَ المسكينه

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٦).

[١٦] [مخلع البسيط]

قد أُولِعَ الناسُ بالتَّلاقي
والمرءُ صَبٌّ إلى هواهُ

وإنّما مِنْهُمُ صديقي
مَنْ لا يراني ولا أراهُ

(يتيمة الدهر: ٤/٣٣٦، ومعجم الأدباء: ١٠/٢٧١).

رأي العلماء فيه

قال الثعالبي في (يتيمة الدهر):

كان يشبَّه في عصرنا بأبي عبيد القاسم بن سلاّم في عصره، علمًا وأدبًا وزهدًا وورعًا وتدريسًا وتأليفًا، إلاّ أنّه كان يقول شعرًا حسنًا، وكان أبو عبيد مفحمًا.

وقال السمعاني في (الأنساب):

إمامٌ فاضل، كبير الشأن، جليل القدر، صاحب التصانيف الحسنة.

وقال أبو طاهر السّلفيّ في (مقدمته) الملحقة بآخر كتاب معالم السنن:

وأمّا أبو سليمان الشارح لكتابه (أي كتاب سنن أبي داود) إذا وقف مصنّف على مصنفاته، واطّلع على بديع تصرّفاته في مؤلفاته، تحقّق إمامته، وديانته فيما يورده، وأمانته، وكان قد رحل في طلب الحديث، وقرأ العلوم وطوّف، ثمّ ألّف في فنون العلم وصنّف.

وقال ابن الجوزي في (المنتظم):

له فهمٌ مليح، وعلمٌ غزير، ومعرفةٌ باللغة والمعاني، والفقه، وله أشعار جيّدة.

وقال ياقوت في (معجم الأدباء):

كان محدّثًا فقيهًا أديبًا شاعرًا لغويًّا.

وقال الذهبي في (تذكرة الحفّاظ):

كان ثقة متثبّتًا من أوعية العلم.

وقال السبكيّ في (طبقات الشافعية):

كان إمامًا في الفقه والحديث واللغة.

وقال ابن كثير في (البداية والنهاية):

أحد المشاهير الأعيان، والفقهاء المجتهدين المكثرين، سمع الكثير، وصنّف التصانيف الحسان، وله فهمٌ مليح، وعلمٌ غزير، ومعرفة باللغة والمعاني والفقه.

وقال الفيروزآبادي في (البلغة في تاريخ أئمة اللغة): المحدّث اللغوي الأديب، المحقّق المتقن، من الأئمة الأعيان.

وقال السيوطي في (طبقات الحفّاظ):

الإمام العلاّمة المفيد المحدّث الرحّال... صاحب التصانيف.

وقال ابن العماد في (شذرات الذهب): كان أحد أوعية العلم في زمانه، حافظًا فقيهًا، مبرِّزًا على أقرانه.

للخطابي مؤلفات مشهورة، وصل إلينا قسمٌ منها، وكان من المتقنين المجوّدين فيها.

ومؤلفاته متنوّعة بسبب تنوّع معارفه، فقد كان إمامًا في الحديث، وإمامًا في الفقه وأصوله، وإمامًا في اللغة خبيرًا بها، وكان من علماء البيان، ممن بيدهم زمام البلاغة، وروعة العبارة، في أسلوبٍ موجز محكم رصين.

وقد طُبع من مؤلفاته سبعة كتب، سنتحدث عنها جميعًا، وسنشير إلى كتبٍ أخرى وصلت إلينا منها نقول في الكتب المطبوعة، ونأتي بعد ذلك على ذكر مؤلفاته التي ذكرتها المصادر ولم نقف على شيءٍ منها.

مؤلفاته المطبوعة

أولا : إصلاح غلط المحدثين

الكتاب من كتب التصحيح اللغوي لما يلحن فيه رواة الحديث، وقد ذكر فيه الخطابي ثلاثة وأربعين ومئة حديث، فيها ألفاظٌ يُخطىء رواة الحديث في ضبطها أو في معناها، وأشار إلى صحة ضبطها ومعناها.

وقد أوضح المؤلف منهجه في مقدمة كتابه، قال: «هذه ألفاظٌ من الحديث، يرويها أكثر الرواة والمحدّثين ملحونة ومحرّفة، أصلحناها لهم، وأخبرنا بصوابها، وفيها حروفٌ تحتمل وجوهًا، اخترنا منها أبينها وأوضحها».

وكان المؤلف يشير إلى كثيرٍ من القضايا اللغوية، وأكثر من الإشارة إلى المهموز والمقصور والممدود واشتقاق الألفاظ التي أخطأ فيها المحدّثون.

واستشهد المؤلف في كتابه هذا بالآيات القرآنية الكريمة في عشرة مواضع، كما استشهد بالأشعار والأرجاز في اثنين وعشرين موضعًا.

وكتاب إصلاح غلط المحدّثين جزءٌ من كتاب (غريب الحديث) للمؤلف نفسه، إلاّ أنَّ الخطابي أفرد هذا الجزء وزاد عليه، وأملاه على أنَّه كتابٌ آخر.

والدليل على صحّة ما ذهبنا إليه أنَّ أصحاب التراجم يفصلون بين الكتابين عند ذكرهم كتب الخطابي، ومن هؤلاء: ياقوت وابن خلّكان والصفدي وغيرهم.

ودليلٌ آخر هو الزيادات الكثيرة التي أخلَّ بها (غريب الحديث)، منها، على سبيل المثال لا الحصر، الأحاديث العشرة الأخيرة من الكتاب.

أمّا الأبواب التي ضمنها الألفاظ الملحونة والمحرّفة فتنقسم على عشرة، هي:

١ - ممّا يكثر فيه تصحيف الرواة.

٢ - ممّا سبيله أن يُهمز لدفع الإشكال، وعوام الناس يتركون الهمز فيه.

٣ - ما يجب أنْ يثقل وهم يخفّفونه.

٤ - ممّا سبيله أن يخفّف وهم يثقلونه.

٥ - ممّا يثقلونه من الأسماء وهي خفيفة.

٦ - ممّا يخفّف والرواة يثقّلونه.

٧ - ممّا يمدّ وهم يقصرونه.

٨ - ممّا يمدّ وهم يقصرونه فيفسد معناه.

٩ - ما سبيله أنْ يقصر وهم يمدّونه.

١٠ - ممّا يتفاوت في الروايات ولا يختلف لها المعنى.

وقد طبع الكتاب في القاهرة عام ١٩٣٦م، ثمَّ أعاد تحقيقه الأستاذ الدكتور حاتم الضامن، ونشره في مجلة المجمع العلمي العراقي عام ١٩٨٣م، ثم في بيروت عام ١٩٨٥.

وفي عام ١٩٨٧ ظهر الكتاب مطبوعًا في دمشق؛ إذ سطا أحدهم على تحقيقي، فسامحه الله تعالى.

ثانيا : أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري

الكتاب شرحٌ للمشكل من الأحاديث التي أوردها البخاري في كتابه (الجامع الصحيح).

قال الخطابيّ في مقدمة الكتاب:

«فأمّا ما كان فيها من غريب الألفاظ اللغوية فإنّي أقتصر من تفسيره على القدر الذي تقع به الكفاية في معارف أهل الحديث، الذين هم أهل هذا العلم وحملته، دون الإمعان فيه والاستقصاء له على مذاهب أهل اللغة، من ذكر الاشتقاق والاستشهاد بالنظائر ونحوها من البيان، لئلاً يطول الكتاب». وقال:

«وقد تأملت المشكل من أحاديث هذا الكتاب، والمستفسر منها، فوجدت بعضها قد وقع ذكره في كتاب (معالم السنن) مع الشرح له والإشباع في تفسيره، ورأيتني لو طويتها فيما أفسره من هذا الكتاب، وضربت عن ذكرها صفحًا، اعتمادًا مني على ما أودعته ذلك الكتاب من ذكرها، كنت قد أخللت بحقّ هذا الكتاب، فقد يقع هذا عند من لا يقع عنده ذاك، وقد يرغب في أحدهما مَنْ لا يرغب في الآخر، ولو أعدت فيه ذكر جميع ما وقع في ذلك التصنيف كنت قد هجّنتُ هذا الكتاب بالتكرار، وعرّضت الناظر فيه للملال، فرأيت الأصوب أنْ لا أخليها من ذكر بعض ما تقدّم شرحه وبيانه هناك، متوخيًا الإيجاز فيه، مع إضافتي إليه ما عسى أن يتيسّر في بعض تلك الأحاديث، من تجديد فائدة، وتوكيد معنى، زيادةً على ما في ذلك الكتاب: ليكون عِوضًا عن الفائت وجبرًا للناقص منه، ثمّ إنّي أشرح، بمشيئة الله، الكلام في سائر الأحاديث التي لم يقع ذكرها في (معالم السنن)، وأوفيها حقَّها من الشرح والبيان».

وكان الخطابي يشير إلى المذاهب الفقهية، ويصرّح بأسماء أصحابها، ويبيّن وجوه الخلاف فيها.

وبلغ عدد الأحاديث التي جاءت في هذا الشرح نحو سبعةٍ وأربعمئة حديث.

أمّا الآثار فقد بلغت نحو أربعة وخمسين ومئة أثر.

واستشهد عند شرحه لهذه الأحاديث بالآيات القرآنية الكريمة، وبلغ عددها إحدى وخمسين وأربعمئة آية.

واستشهد بالأشعار، وقد بلغ عدد الأبيات المستشهد بها سبعة وعشرين ومئة بيت.

أمّا الأرجاز فقد كانت ثمانية وسبعين.

وعدد أنصاف الأبيات تسعة.

وقد حقّق هذا الكتاب النفيس الدكتور محمد بن سعد بن عبد الرحمن، وطبع بمكّة المكرمة سنة ١٩٨٨م.

ثالثا : بيان إعجاز القرآن

تناول الخطّابي في هذا الكتاب وجوه إعجاز القرآن، ثمَّ أخذ يعدّد هذه الوجوه، فذكر أنَّ قومًا ذهبوا إلى أنَّ العلّة في إعجازه الصَّرْفة؛ أي صرف الهمم عن المعارضة، وزعمت طائفة أنَّ إعجازه إنّما هو فيما يتضمنه من الأخبار عن الكوائن في مستقبل

الزمان. وزعم آخرون أنَّ إعجازه من جهة البلاغة، وهم الأكثرون من علماء أهل النظر، وهؤلاء قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوعٍ من التقليد.

ويعيب الخطابي على هؤلاء قصور كلامهم عن الإقناع، ويعالج الموضوع على طريقته، فيذكر الأقسام الثلاثة للكلام المحمود، ويقرِّر أنَّ بلاغة القرآن قد أخذت من كلِّ قسمٍ من هذه حصة، ومن كلِّ نوعٍ شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمطٌ من الكلام يجمع صفتي الضخامة والعذوبة، وإنّما تعذّر على البشر الإتيان بمثله؛ لأنَّ علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة وأوضاعها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع النظوم التي بها ائتلافها وارتباط بعضها ببعض.

قال الخطّابي: «واعلم أنَّ القرآن إنّما صار معجزًا؛ لأنّه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، مضمّنًا أصحَّ المعاني. ثمَّ اعلم أنَّ عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كلِّ نوعٍ من الألفاظ، التي تشتمل عليها فصول الكلام، موضعه الأخصّ الأشكل به».

وقد طبع الكتاب ثلاث طبعات:

الأولى: طبعة عبدالله الصديق، القاهرة، ١٩٥٣م.

الثانية: طبعة الدكتور عبد العليم، الهند، ١٩٥٣م.

الثالثة: طبعة محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، القاهرة، ١٩٦٨م.

رابعا: شأن الدعاء

يكاد هذا الكتاب يكون فريدًا في بابه، وإن كان مضمونه مبعثرًا في بطون الكتب التي ألّفها أئمة العلم من المفسّرين والمحدّثين واللغويين والأدباء.

وينقسم الكتاب على ثلاثة أقسام:

الأول: شرح لمعنى الدعاء، ومنزلته في الدين، وما للدعاء من أثرٍ طيّب في دفع البلاء، وردّ القضاء. وفيه بيانُ الفرق بين مذهب مَنْ يرى أنَّ الدعاء لا ينفع فيما جرى به القضاء، ومذهب مَنْ يرى أنَّ الدعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل، مغلّبًا جانب الداعين على التاركين.

وهذا القسم يغني عن تساؤلاتٍ كثيرة في أمر القضاء والدعاء، ويبصّر المؤمن أنّه يجب أن يكون دائمًا معلّقًا مع الله تعالى بالرجاء والدعاء.

الثاني: شرح أسماء الله الحسنى الواردة في الحديث: (إنَّ لله تسعةً وتسعين اسمًا، مئة غير واحد، مَنْ حفظها دخل الجنّة، وهو وِتْرٌ، يُحِبُّ الوِتْرَ).

وقد شرح فيه المدلول الفقهي لمعاني هذه الأسماء، إضافةً إلى المعنى اللغوي والاشتقاقي.

الثالث: الأدعية المأثورة عن رسول الله ﷺ التي جمعها الإمام ابن خزيمة. وقد ألحق الخطابي بهذا القسم فصلاً سمّاه: (من لواحق الدعاء) ممّا لم يذكره ابن خزيمة في الأدعية المأثورة، وبلغ عدد هذه اللواحق خمسة وثلاثين حديثًا مشروحة مفسّرة بما يفيد المسلم في حياته وآخرته.

ولهذا الكتاب أهمية كبيرة؛ لأنّه حفظ لنا كتابًا لم يصل إلينا، وهو كتاب ابن خزيمة الذي شرحه الخطابي واستدرك عليه.

وقد استشهد المؤلف في كتابه بست وثلاثين ومئة آية من القرآن الكريم.

أمّا الحديث الشريف فقد استشهد بثمانية وأربعين ومئة حديث.

وبلغت الأمثال والأقوال أحد عشر قولاً ومثلاً.

أمّا الأشعار والأرجاز فقد بلغ عددها ستة وستين. وقد حقّق الكتاب أحمد يوسف الدّقاق، وطُبع بدمشق سنة ١٩٨٤م.

خامسا : العزلة

ويُسمّى أيضًا: (الاعتصام بالعزلة). وقد تحدّث فيه الخطابي عن المراد من العزلة التي يقصدها، وعقد بابًا لما جاء في العزلة من الآيات والأحاديث والآثار، وذكر الفتن، وبيان من اعتزلها من الصحابة والتابعين، وما قاله الشعراء في ذلك.

وفنّد الخطّابي أقوال المعترضين عليه في تأييده العزلة، وبيّن أنّ الآي التي تلوها في ذمّ العزلة، والأحاديث التي رووها في التحذير من مفارقة الجماعة، لا يعترض شيء منها على المذهب الذي ذهب إليه في العزلة، ولا يناقض تفصيلها جملته، لكنّها تجري معه على سنن الوفاق.

وأوضح الخطّابي أنّ الفرقة فرقتان: فرقة الآراء والأديان، وفرقة الأشخاص والأبدان.

والجماعة جماعتان: جماعة هي الأئمة والأمراء، وجماعة هي العامّة والدهماء.

فأمّا الافتراق في الآراء والأديان فإنّه محظورٌ في العقول، محرّمٌ في قضايا الأصول: لأنّه داعية الضلال وسبب التعطيل والإهمال، ولو ترك الناس متفرقين لتفرّقت الآراء والنِّحل، وهذا هو الذي عابه الله من التفرّق في كتابه، وكذلك الحال في الافتراق على الأئمة والأمراء.

وأمّا عزلة الأبدان ومفارقة الجماعة، التي هي العوام، فإنّ من حكمها أنْ تكون تابعة للحاجة، وجارية مع المصلحة. قال الخطّابي:

«ولسنا نريد، رحمك الله، بهذه العزلة التي نختارها، مفارقة الناس في الجماعات والجُمُعات، وترك حقوقهم في العبادات، وإفشاء السلام وردّ التحيّات، وما جرى مجراها من وظائف الحقوق الواجبة لهم، فإنّها مستثناةٌ بشرائطها، جارية على سبلها، ما لم يحل دونها حائل شغل، ولا يمنع عنها مانع عذر. وإنّما نريد بالعُزلة: ترك فضول الصحبة، ونبذ الزيادة منها، وحطّ العلاوة التي لا حاجةَ بكَ إليها».

وطبع الكتاب بالقاهرة سنة ١٣٥٢هـ، وأعيد طبعه سنة ١٣٨٥هـ. ونُشر ثالثة بدمشق سنة ١٤٠٧هـ، بتحقيق ياسين محمد السوّاس.

سادسا : غريب الحديث

وهذا الكتاب من الكتب النفيسة، كتب الخطّابي له مقدمة وافية، بيّنَ فيها فضل أئمة القرون الثلاثة الأولى على علم السنّة، وأنّه لمّا ذهب هؤلاء الأعلام، وتناقل الحديث العجم، وكثرت الرواة، وفشا اللحن، ومرنت عليه الألسنة، رأى أولو البصائر والعقول أنْ يعنوا بجمع الغريب من ألفاظه، وتفسير المشكل من معانيه، وتقويم الأَوَد من زيغ ناقليه، وأنْ يُدوِّنوها في كتبٍ تبقى على الأبد: لتكون لمن بعدهم قدوة وإمامًا، ومن الضلال عصمة وأمانًا.

ثمّ ذكر أنّ أول من سبق إلى ذلك أبو عبيد القاسم بن سلام، بكتابه (غريب الحديث)، ثمّ انتهج نهجه ابن قتيبة، فألّف كتابه في الغريب أيضًا.

وبقيت بعدهما بقية من الأحاديث تولّى الخطابي جمعها وتفسيرها في كتابه هذا، متيممًا قصدهما ومتّبعًا نهجهما، ولم يعرض الخطّابي لشيءٍ فسّره

أبو عبيد وابن قتيبة في كتابيهما، إلاّ أنْ يتصل حرف منه بكلام، فيذكر في ضمنه، أو يقع شيء منه في استشهادٍ أو نحوه، وإلاّ أحاديث وجد في تفسيرها لمتقدّمي السلف وأهل الاعتبار أقاويل تخالف بعض مذاهبهما.

وبيّنَ الخطّابي أنَّ غرضه الأول من هذا أنْ يُظهر الحقَّ، ويبيّن الصواب، لا أنْ يكون القصد الاعتراض على ماضٍ، أو الاعتداء على باقٍ.

ثمَّ قال معتذرًا:

«فأمّا سائر ما تكلّمنا عليه ممّا استدركناه بمبلغ أفهامنا، وأخذناه عن أمثالنا، فإنّا أحقّاء بألاّ نزكّيه، وألاّ نؤكّد الثقة به، وكلّ مَنْ عثر منه على حرفٍ أو معنى يجب تغييره، فنحن نناشده الله في إصلاحه، وأداء حقِّ النصيحة فيه، فإنَّ الإنسانَ ضعيفٌ لا يسلم من الخطأ إلاّ أنْ يعصمه الله بتوفيقه».

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ العلماء الذين ألّفوا في غريب الحديث قد نهلوا من هذا الكتاب، مصرّحين بذلك تارةً ومهملين التصريح تارةً أخرى.

ومن هؤلاء:

- أبو عبيد الهروي (ت ٤٠١هـ) في كتابه: الغريبين.
- البيهقي (ت ٤٥٨هـ) في كتابه: السنن الكبرى.
- الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في كتابه: الفائق.
- أبو موسى المديني (ت ٥٨١هـ) في كتابه: المجموع المغيث.
- ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) في كتابه: غريب الحديث.
- ابن الأثير (مجد الدين) (ت ٦٠٦هـ) في كتابيه: منال الطالب في شرح طوال الغرائب، والنهاية في غريب الحديث والأثر.
- ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) في كتابه: قنعة الأريب في تفسير الغريب.
- ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) في كتابه: فتح الباري.
- العيني (ت ٨٥٥هـ) في كتابه: عمدة القاري.

وقد طبع الكتاب بدمشق سنة ١٩٨٢م، بتحقيق عبد الكريم العزباوي.

سابعا: معالم السنن في تفسير كتاب السنن

الكتاب شرح لسنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى سنة ٢٧٥هـ.

وقد بيَّن الخطابي منزلة كتاب أبي داود في مقدمة كتابه، قال:

«اعلموا، رحمكم الله، أنَّ كتاب السنن، لأبي داود، كتابٌ شريف، لم يُصنّف في علم الدين كتابٌ مثله، وقد رزق القبول من الناس كافّة، فصار حُكمًا بين فِرق العلماء وطبقات الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، فلكلٍّ فيه ورد، ومنه شرب، وعليه معوّل أهل العراق، وأهل مصر، وبلاد المغرب، وكثيرٌ من مدنِ وأقطار أهل الأرض...

وسمعت ابن الأعرابي يقول، ونحن نسمع منه هذا الكتاب، فأشار إلى النسخة، وهي بين يديه: لو أنَّ رجلاً لم يكن عنده من العلم إلاّ المصحف الذي فيه كتاب الله، ثمَّ هذا الكتاب، لم يحتج معهما إلى شيءٍ من العلم بتَّةً».

وكتاب معالم السنن كان المرجع للذين ألّفوا بعده في شرح كتب الحديث، فاعتمدوا عليه في نقولهم الكثيرة، ومن هؤلاء ابن حجر والعيني والقسطلاني وغيرهم. وقد طُبع كتاب معالم السنن مرتين:

الأولى: بتصحيح محمد راغب الطبّاخ، حلب، ١٩٣٢م.

الثانية: بتحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، القاهرة، ١٩٤٨م.

مؤلفاته التي لم تصل إلينا:

وهي على قسمين:

الأول: المؤلفات التي لم تصل إلينا، ولكنّا وقفنا على نقول عنها في الكتب الأخرى، وهذه الكتب هي:

١ - تفسير اللغة التي في مختصر المزني:

ومختصر المزني في الفقه الشافعي. وقد نقل عن هذا الكتاب السبكي في كتابه: طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٢٩٠.

٢ - شعار الدّين في أصول الدّين:

وقد نقل عنه ابن تيمية في كتابه: بيان تلبيس الجهمية: ١/ ٢٤٩ - ٢٥٠.

٣ - الغنية عن الكلام وأهله:

نقل عنه ابن تيمية في كتابه: بيان تلبيس الجهمية: ١/ ٢٥١ - ٢٥٤.

الثاني: المؤلفات المذكورة في كتب التراجم ولم نقف على شيءٍ منها:

١ - الجهاد.

٢ - دلائل النبوة.

٣ - السراج.

٤ - الشجاج.

٥ - العروس.

٦ - علم الحديث. ●

●●●

الحواشي

* ينظر عن الخطّابي المصادر الآتية، وهي مرتّبة ترتيبًا تاريخيًا:

- يتيمة الدهر: ٤/٣٣٤.
- طبقات فقهاء الشافعية: ٩٤.
- الأنساب: ٥/١٥٨.
- فهرسة ابن خير: ٢٠١.
- المنتظم: ٦/٢٦٨.
- معجم الأدباء: ٤/٢٤٦، و١٠/٢٦٨.
- اللباب في تهذيب الأنساب: ١/٤٥٢.
- إنباه الرواة: ١/١٢٥.
- وفيات الأعيان: ٢/٢١٤.
- تذكرة الحفّاظ: ٩/١٠.
- سير أعلام النبلاء: ١٧/٢٣.
- العبر في خبر من غبر: ٣/٣٩.
- برنامج الوادي أشي: ٢١٦.
- الوافي بالوفيات: ٧/٣١٧.
- مرآة الجنان: ٢/٤٣٥.
- طبقات الشافعية، للسبكي: ٣/٢٨٢.
- طبقات الشافعية، للأسنوي: ١/٤٦٧.
- البداية والنهاية: ١١/٢٣٦.
- الوفيات، لابن قنفذ: ٢٢٢.
- البلغة في تاريخ أئمة اللغة: ٧٣.
- طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة: ١/١٤٠.
- طبقات النحاة واللغويين: ١٩١ و٥٨٥.
- النجوم الزاهرة: ٤/١١٩.
- بغية الوعاة: ١/٥٤٦.
- طبقات الحفّاظ: ٤٠٣.
- مفتاح السعادة: ٢/١٤٦.
- كشف الظنون: ١/١٠٨.
- شذرات الذهب: ٣/١٢٧.
- خزانة الأدب: ١/٢٨٢.
- الأعلام: ٢/٣٠٤.
- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣/٢١٢.
- تاريخ التراث العربي: ١/٤٢٧.
- معجم المؤلفين: ٤/٧٤.

المصادر والمراجع

- **الآداب**، لابن شمس الخلافة، جعفر بن محمد، (ت ٦٢٢هـ)، تصحيح محمد أمين الخانجي، مصر، ١٩٣١م.
- **إصلاح غلط المحدثين**، للخطابي، حمد بن محمد، (ت ٣٨٨هـ)، تح. د. حاتم صالح الضامن، بيروت، ١٩٨٥م.
- **الأعلام**، للزركلي، خير الدين، (ت ١٩٧٦)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩م.
- **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، للخطّابي، تح. د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن، مكّة المكرّمة، ١٩٨٨م.
- **بيان إعجاز القرآن**، للخطّابي، تح. محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، لابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (ت ٧٢٨هـ)، تصحيح محمد بن عبد الرحمن ابن قاسم، مكّة المكرمة، ١٣٩١هـ.
- **تاريخ الأدب العربي**، لبروكلمان، كارل، (ت ١٩٥٦م)، تعريب د. عبد الحليم النجّار، القاهرة، ١٩٥٩ - ١٩٦٣م.
- **تاريخ التراث العربي**، لفؤاد سزكين، تعريب د. محمود فهمي حجازي، الرياض، ١٩٨٣م.
- **شأن الدعاء**، للخطابي، تح. أحمد يوسف دقّاق، دمشق، ١٩٨٤م.
- **طبقات الشافعية الكبرى**، للسبكي، تاج الدين عبدالوهاب بن علي، (ت ٧٧١هـ)، تح. الحلو والطناحي، مصر، ١٩٦٤ - ١٩٧٦م.
- **العزلة**، للخطّابي، مصر، ١٣٨٥هـ.
- **غريب الحديث**، للخطّابي، تح. عبد الكريم العزباوي، دمشق، ١٩٨٢م.
- **معالم السنن في تفسير كتاب السنن**، للخطّابي، تح. أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، القاهرة، ١٩٤٨م.
- **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي، (ت ٦٢٦هـ)، مطبعة دار المأمون بمصر، ١٩٣٦م.
- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، (ت ١٩٨٧م)، دمشق، ١٩٦١م.
- **وفيات الأعيان**، لابن خلّكان، شمس الدين أحمد بن محمد، (ت ٦٨١هـ)، تح. د. إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت.
- **يتيمة الدهر**، للثعالبي، عبد الملك بن محمد، (ت ٤٢٩هـ)، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ١٩٥٦م.

في المصطلح الثقافي والتعريب

الدكتور/ شلتاغ عبود
جامعة سبها
ليبيا

مفهوم الثقافة :

من الضروري قبل الحديث عن الثقافة وما يتجاذبها من تأصيل أو تغريب أن نقف عند مفهومها ومعناها ودلالتها. ولا نقول تعريفها ؛ لأنَّ هذه التعريفات تبحث عن الذوات والماهيّات ، وتريد أن تنتهي إلى التعريف الجامع المانع ، ولكنها لم تنته حتى الآن. ويبدو أنَّ تعدّد دلالات هذا المصطلح متأتٍ من تعدّد الزوايا التي ينظر منها الباحث ، أو العلم الذي ينطلق منه ، أو الفلسفة التي يؤمن بها.

ولعلّ الانطلاق من الدلالة اللغوية المعجمية لكلمة (ثقافة) يُفضي إلى إيجاد صلة ما بين هذه الدلالة والدلالات الاصطلاحية ، التي تطوّرت عبر العصور الطويلة والبيئات المتعدّدة ، مهما قيل في أنَّ الشقة واسعة بين الأصول اللغوية للكلمة والمعاني أو المفاهيم التي اكتسبتها فيما بعد.

ويهمّنا أن نبحث عن هذه الصلة بحدود اللغة العربية على الأقل، فتواجهنا من جملة المعاني الكثيرة للفعل (ثقف) الدلالة على الحذق والمهارة: فـ (ثقف) الشيءَ ثَقْفًا وثقافةً وثقوفةً) بمعنى حذقه، و(رجلٌ ثَقْفٌ وثقِف وثقف): أي حاذق فهم. و(رجل لقف وثقف وثقيف لقيف): أي بيّن الثقافة واللقافة. و(رجل ثقفٌ لقف) إذا كان ضابطًا لما يحويه قائمًا به. ويقال (ثَقِفَ الشيءَ) وهو سرعة التعلّم. وفيه دلالة على الفطنة والذكاء.

والثّقاف : ما تُسوّى به الرّماح وتعدّل[١]، ومنه استوحي: ثقفَ الإنسانَ: أدّبه وهذّبه وعلّمه، وتثاقفوا: ثاقفَ بعضُهم بعضًا... والثقافة: العلوم والمعارف والفنون.التي يُطلبُ الحذقُ فيها[٢].

نكتفي من المعاني الكثيرة بهذا القدر من الدلالة على الحذْق والفطنة والذكاء، وتسوية الشيء وتهذيبه. ومن هذا المعنى، الذي يرتبط بالجزء ويتعلّق بالشخص، يمكن الانطلاق إلى الدائرة الأوسع: البيئة أو المجتمع. فالمجتمع المثقف هو الذي تدرّج

في مدارج التعليم والتهذيب والشحذ والانسجام حتى بلغ درجةً من النموّ والتطوّر والتكامل والقوّة في أبعادها الماديّة والنفسيّة والخلقية، واستطاع أن يوازن بين الوسائل والغايات، ويتطلّع إلى حياةٍ إنسانية شمولية، تتجاوز مظاهرها الخارجية إلى مضامين خارج إطار الرؤية المحدودة.

وواضحٌ أنّ هذا امتدادٌ للمعنى اللغوي والدلالة الماديّة في اللغة العربية، ولكنّنا سنقف عند معانٍ ودلالاتٍ متعدّدة لدى بيئاتٍ ثقافية متنوّعة، ولدى مفكرين وعلماء من شرق العالم وغربه. وحسبنا أن نشير إلى عددٍ يسير من هذه المعاني، وليس من وكدنا إحصاؤها، وهي كما أشرنا مفاهيم عن الثقافة، وليست تعريفاتٍ بالمعنى الدقيق للتعريف.

وتتسع هذه المفاهيم من الدلالة على التهذيب أو الاطلاع الواسع إلى الوسط أو المحيط الذي يكوّن الفرد أو الجماعة بما في هذا الوسط أو المحيط من مؤثّراتٍ وعوامل ماديّة واجتماعيّة ونفسيّة. وبتعدّد أنماط الوسط تتعدّد أنماط الثقافة، ولهذا نجد أنّ للزمن وما يتبلور عبره من أفكار وعقائد أثرًا في صياغة الثقافات، كما أنّ للمكان أثره في تلوين هذه الثقافات. وقد أولى الكاتب الإسلامي مالك بن نبي فكرة المحيط أو الوسط أهمية قصوى، وعرضها في كثيرٍ من كتبه، مثل (شروط النهضة)، و(مشكلة الثقافة)، وقد مثّل الوسط «بوظيفة الدم، فهو يتركّب من الكريات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يسبح في سائلٍ واحد من «البلازما» ليغذّي الجسد: فالثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذّي حضارته ويحمل أفكار «النخبة» كما يحمل أفكار «العامّة»، وكلّ من هذه الأفكار منسجمٌ في سائلٍ واحد من الاستعدادات المتشابهة، والاتجاهات الموحدّة والأذواق المتناسبة. وفي هذا المركب الاجتماعي للثقافة ينحصر برنامجها التربوي»(٣).

إنّ كلّ جزئيّة تسبح في ذلك الوسط محكومٌ عليها بأثر الوسط بما فيه من خصائص، وما فيه من فاعلية، وما فيه من ألوان موروثة ومتراكمة عبر أحقابٍ من الزمن. وبهذا يمكن القول إنّ الإنسان الذي يعيش في بيئةٍ إسلامية أو أمريكية أو هندية أو صينية إنسانٌ خاضعٌ لوسطه، ومتميّز عن إنسان الوسط الآخر، حتى لو اشترك معه في المهنة أو الوظيفة أو بعض الصفات الأخرى. وإنّه من العبث أن يكون هو إنسان الوسط الآخر، إلاّ إذا مرَّ بأدوارٍ تخضعه للتكيّف والتأثّر بالوسط الآخر، وهذا يقتضي نقلة تاريخيّة ومكانيّة غير ممكنة، إلاّ في الحالات النادرة.

وهذا قريبٌ من المعنى المتداول للثقافة، وهو أنّ الثقافة هي التعبير عن الخصوصيّة، وبهذه الثقافة تتمايز الشعوب والجماعات قديمًا وحديثًا.

يقول الدكتور حسين مؤنس: «الثقافة هي مجموع المعلومات والمعارف والممارسات والقيم الخاصّة بشعبٍ ما التي يعيش بمقتضاها، وهي التي تميّزه عن غيره من الشعوب: لأنّها تعبيرٌ صادق عن شخصيته، وملامح هذه الشخصية، وطريقته الخاصّة في الحياة»(٤).

ولعلّ هذا المفهوم ينتهي بنا إلى نظرة علماء الاجتماع الشموليّة للثقافة، وهي النظرة التي توحّد نتاجات وإبداعات وصفات مجتمعٍ ما في كلٍّ متماسك، تسمّيه ثقافة المجتمع، سواء كان مجتمعًا بدائيًّا بسيطًا أو مجتمعًا متقدّمًا معقّدًا. فقد عرف (تايلور) الثقافة في كتابه (الثقافة البدائية) الصادر عام ١٨٧١، بأنّها: «ذلك المركب الكلّي الذي يشتمل على المعرفة والمعتقد والفن والأدب والأخلاق والقانون والعُرف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع»(٥).

وربّما لا تجد تعريفًا من التعريفات التي بلغت (١٥٠) تعريف، كما قال الدكتور أحمد أبو زيد، يبتعد كثيرًا عن مفهوم تايلور، وإنْ اختلف عنه قليلاً تبعًا لزاوية العلم الذي ينطلق منه(٦). خذ مثلاً تعريف (كويني رايت) الذي يقول عن الثقافة إنّها: «النمو التراكمي للتقنيات والعادات والمعتقدات لشعبٍ من الشعوب، يعيش في حالة الاتصال المستمر بين أفراده، وينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الناشىء عن طريق الآباء عبر العمليّات التربوية»(٧). فسوف تجد أنّه عُنيَ كثيرًا بحركة الظاهرة الثقافية وعلاقتها بالمجتمع والبيئة، دون أن تخرج عن كونها ذلك الكلّ المتراكم، أو النظرة الشموليّة للمجتمع، أو قُلْ فلسفة ذلك المجتمع ونظرته إلى الكون والحياة.

وربما يكون هذا التوجّه في فهم الثقافة هو ما تتبنّاه الرؤية الإسلامية التي تطمح إلى أن تبلور مشروعًا ثقافيًا يعبّر عن فلسفتها في الحياة، ويؤدّي إلى التماسك الاجتماعي والتمايز المفهومي في أشدّ مراحل حياة الأمّة صراعًا من أجل الوجود والبقاء. فالثقافة من وجهة هذه الرؤية تعني أنّها (أسلوب وطريقة حياة المجتمع)(٨)، بما في هذا التعبير من شموليّة تتعدّى إلى الإدارة وأسلوب الإنتاج وطريقة تنظيم الأسرة وطريقة الطبخ والملابس ومنهج التفكير والتعامل مع الآخر.

وهي تعني - كذلك - «التعبير عن حالة الانسجام والاتّساق في أحوال وتفكير وتطلّعات وسلوك وعادات وعلوم وفنون مجتمعٍ من المجتمعات، بحيث إذا نظر إلى المجتمع من الخارج ظهر مستويًا مهذّبًا خاليًا من النتوءات المنفّرة»(٩).

ويرى مالك بن نبي أنّنا إذا نظرنا إلى المفاهيم أو التعريفات المتعدّدة للثقافة نجد أنّها صحيحة بحدود انطلاقها من واقعها المادّي والأيديولوجي في الغرب، سواء كانت منطلقات هذه التعريفات رأسمالية أو ماركسية. وفي رأيه أنّها لا تصلح من الناحيتين المنهجية والعملية لمجتمعٍ آخر، تقتضي أوضاعه خلق واقعٍ اجتماعي آخر كالمجتمع الإسلامي(١٠). وهو بهذه النظرة يشدّد على الوظيفة التربوية للثقافة؛ أي كيف نصنع الثقافة بوصفها واقعًا اجتماعيًّا حيًّا مستقلاً، وليس تراثًا محضًا ميّتًا، أو أجلاب ثقافة متنافرة، كما يقول الدكتور علي القريشي(١١).

ليست الثقافة إذًا علمًا، أو فولكلورًا، أو خُلُقًا، أو ذوقًا، بل هي هذا كلّه، وأكثر منه فلسفة حياة، ومنهج تفكير، وسلوك يومي مطبوع بتراكمات التاريخ العام لأمّة من الأمم، ثمَّ هي، بعد ذلك، وبحدود ظروف الأمّة الإسلامية الراهنة، صناعة حياة، وخطة عمل، وطريقة تغيير.

بين الحضارة والثقافة

تتناوب الكلمتان في دلالة إحداهما على الأخرى في الدراسات الأوربيّة في بعض الأحيان، ولكنهما تختلفان في الدلالة أحيانًا أخرى كلّما اختلفت العلوم أو المعارف التي تستخدمهما. فالثقافة تمثّل المرحلة الأولى من الحضارة، وقد تطلق على محصلة الشعوب البدائية من المعارف والسلوك والعادات، فهي لا تزال تترقّى في درجاتها حتى تصل إلى درجة الحضارة. هذا ما نجده لدى علماء الانثروبولوجيا، وإن كان بعض المؤرخين يتحدّث عن حضارات العصر الحجري والعصر الحديدي(١٢).

بل إنَّ علماء الانثروبولوجيا يُطلقون مصطلح الثقافة على مظاهر الحياة في كلِّ مجتمع، متقدّمًا كان أو متخلّفًا، بدائيًا أو متحضّرًا، بينما يدلُّ لفظ الحضارة عندهم على مظاهر الحياة في المجتمعات المتقدّمة وحدها(١٣). ويبدو الأمر أكثر وضوحًا إذا

ما تناولنا تعريف ول ديورانت للحضارة؛ فهو يرى أنّها «نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي، وإنّما تتألّف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق»[١٤].

ولعلّ الذي يجعل للحضارة هذا البعد الواسع أنّها محصّلة الثقافة لمجتمع كبير نسبيًّا على أن تستمر هذه الثقافة مدّةً طويلةً من الزمن، إضافةً إلى أنّ للحضارة غالبًا مركبًا تستمدُّ منه رؤاها وتوجّهاتها، هذا المركب يتمثّل بالدين كما يرى الفيلسوف الألماني (كيسرلنج)، وهو ما ألحّ عليه المفكّر الإسلامي المعروف مالك بن نبي في كثيرٍ من كتبه، حيث رأى أنّ مكوّنات الحضارة من إنسانٍ وتراب ووقت لا يمكن أن تعمل عملها دون صاهر أو مركب يوائم بين روحها أو جزئيّاتها أو توظيفها في أحسن الأحوال[١٥].

وإذا كانت الثقافة جسرًا للحضارة أو جزءًا منها، بمعنى أنّ لكلِّ حضارةٍ ثقافة، وليس لكلِّ ثقافة حضارة، فإنّ هناك فهمًا آخر تشير إليه بعض الدراسات الأوربية، هو أنّ الحضارة تختصّ بالجوانب الروحيّة والعقليّة والأدبيّة، في حين أنّ الثقافة تختص بالجوانب الماديّة[١٦]. وبشكل عام للثقافة دلالة على الخصوصية أكثر من دلالة الحضارة عليها، فكلما كانت الظاهرة الحضارية أكثر التصاقًا بالبلد الذي نشأت فيه كانت أكثر تعبيرًا عن البعد الثقافي لذلك البلد.

بين الحضارة والمدنية

يتداخل مفهوم الحضارة والمدنية في كثيرٍ من الكتابات الأوربيّة والعربيّة، والحقُّ أنّ الكلمتين خضعتا للتطوّر عبر المراحل التاريخية. فكلمة civilisation في الإنجليزية والألمانية كانت تدلُّ على المدنية بدلالتها الضيّقة، ثمّ تطوّرت إلى معنى الحضارة بمعناها الواسع[١٧].

وفي تاريخنا الثقافي الإسلامي استعمل ابن خلدون المدنيّة بمعنى الحضارة؛ فهي تعني عنده سكنى الحواضر أو المدن أو القرى عكس البداوة، وما ينشأ عن هذه السكنى أو يصحبها من فنون الحياة ومظاهرها[١٨]. ويبدو أنّ الكلمة في العربية مولّدة، وربّما كان شيوعها في العصر الحديث متأتّيًا من الترجمة المتداولة للكلمة الأجنبية civilisation. وبشكلٍ عام لم تصل الكلمة في الحقل الثقافي الإسلامي المعاصر إلى المعنى الواسع الذي تدلُّ عليه الحضارة.

وإذا كان هناك ميلٌ إلى عدّ الثقافة دالّةً على الجانب المعنوي من الحضارة، وجعل المدنية وقفًا على الوسائل الماديّة، فإنّ كاتبًا إسلاميًّا، مثل الدكتور علي القريشي، لا يرى أيّ صلة بين المدنية والحضارة، حيث يقول: «المدنية في حقيقتها ليست جزءًا من الحضارة، أو صورة من صورها، أو مرادفة لها، كما يظنّ الكثيرون: لأنّها غير مرتبطة جوهريًّا بأيّ فكر، إنّما ارتباطها يتمّ بالعقل المجرّد»[١٩]، فهي عنده كلّ ما يرتبط بوسائل الحياة ومتطلّباتها الماديّة. وهذه الوسائل والمتطلبات حياديّة، وذات هوية عالمية لا يحدّدها أيّ ارتباط أيديولوجي معيّن، خلافًا للحضارة التي تعكس البعد الفكري والروحي والغائي للمجتمع. ولعلّ تأكيد الدكتور على هذه الفكرة منطلقٌ من فكرة التبادل والتأثّر والتأثير، حيث يكمن هذا التبادل في مجال المدنية ووسائلها، ولا ينبغي أن يشمل روح الأمّة وحضارتها وخصوصيتها الثقافية، ولكن المتأمّل في مسار الحضارة المعاصرة، يرى أنها تلقي بظلالها على وسائلها المادية كذلك. بمعنى أنّ المدنية

نفسها لم تعد محايدة: لأنّ الحضارة تنتج وسائلها الخاصّة؛ فالأمّة التي تريد المحافظة على استقلالها الحضاريّ عليها أن تسير نحو إنتاج وسائلها، ولن تكون بمنجى من تأثير الحضارات الأخرى إذا ظلّت أسيرة لوسائلها.

خصائص الثقافة

اتّضح لنا ممّا سبق أنّ للثقافة سماتها التي تميّزها عن الحضارة والمدنية، وإن كان هناك بعض التداخل بين هذه السمات، ولكنّنا لا نعدم ملامح الثقافة في السمات الآتية:

١ – الثقافة إنسانية: بمعنى أنّها من اكتشاف الإنسان وفعالياته، ثمّ إنها – بناءً على ذلك – اجتماعية تعبّر عن عادات المجتمع وتقاليده، وليست ممثّلة لسمات الأفراد بعيدًا عن علائقهم الاجتماعية[٢٠].

٢ – انتقاليّة تراكميّة: وهذا يعني تميّزها بالاستمرار في الحياة الاجتماعية لأجيالٍ عديدة، بحيث تصبح جزءًا من نسيج المجتمع وطبيعته[٢١]. ومع هذا هي قابلة للتغيير والتعديل، سواء في مسيرتها التاريخية أو في صيرورتها المستقبليّة بناءً على الخطّة والمشروع الثقافي الذي تتبنّاه مؤسّساتها الاجتماعية، وشرايينها الفكرية.

٣ – معقّدة، مترابطة، عضوية: بمعنى أنّ كلّ عضوٍ من أعضاء المجتمع يحمل طابع هذه الثقافة على الرغم من وجود أفرادٍ متخصّصين كالشاعر والطبيب والساحر والعالم[٢٢].

٤ – قيميّة أخلاقية: وقد أشرنا من قبل إلى تعلّق الثقافة بالبعد المعنوي، بينما تتعلّق المدنيّة بالبعد المادي، وتضم الحضارة البعدين معًا، وتشير إلى أنواع النشاط الإنساني التي يمارسها المجتمع كلّه.

٥ – وأخيرًا الثقافة ذات طابعٍ محلّي إقليمي، وتتسم بالخصوصية التي تميّزها عن ثقافة مجتمعٍ آخر ذي خصائص دينية واجتماعية وجغرافية. وهذا من الحقائق التي باتت شائعة، إلاّ ما كان يسمّى حديثًا بالثقافة العالمية واتجاهات (العولمة)، وهو ممّا يُلحدُ إليه النظام العالمي الجديد في وجهه الثقافي خاصّة. يقول الدكتور عاطف وصفي: «إذا صدق المبدأ القائل بعدم تطابق شخصين، فبالأولى أن نقبل مبدأ عدم تطابق الثقافات: لأنّ الثقافة الواحدة يشترك في صبغها عددٌ من الشخصيّات إضافةً إلى عناصر أخرى غير إنسانية»[٢٣].

دعائم الثقافة

ومن هذه السمات يمكن النفاذ إلى الحديث عن دعائم الثقافة وأسسها وشروطها، وهي حقائق تتلبّس بالسمات، وتتواشج معها، بل إنّ ذلك لا يمنع من استحضار معاني الحضارة: لأنّ الكلّ لا بدّ أن يلقي بظلاله على الجزء، ولقد أشرنا من قبل إلى شموليّة الحضارة وخصوصيّة الثقافة.

أقول إنّ لكلّ ثقافةٍ أسسها وبنيانها ومبادئها الأخلاقية، وفاعليتها، بمعنى قدرتها على التحوّل من علمٍ ومعرفة إلى سلوكٍ وعملٍ وإنتاج. وبهذا نستطيع أن نتحدث عن الثقافات المتعددة بما لها من دعائم وأسس وملامح؛ وبما لها من أبعادٍ زمانيّة ومكانيّة؛ ولقد تحدّث المفكر الإسلامي مالك بن نبي عمّا سمّاه بعناصر الثقافة، أو مركب الثقافة، وهي عنده تتكوّن من:

١ – المبدأ الأخلاقي (لتكوين الصلات الاجتماعيّة).

٢ – عنصر الجمال (لتكوين الذوق العام).

٣ – عنصر المنطق العلمي (لتحديد أشكال النشاط العام).

٤ - الفن التطبيقي الموائم لكلِّ نوعٍ من أنواع المجتمع أو الصناعة، حسب تعبير ابن خلدون[٢٤].

وهذه العناصر هي التي تعطي للثقافة طابعها الخاصّ، الذي يمثّل النشاط الاجتماعي في أوجهه المختلفة، وإن كان (مالك) قد توسّع به إلى ما يشمل الحضارة. وهو في موضعٍ آخر من كتبه يفرّق بين العالم والمثقّف بما يوضّح قوّة هذه العناصر في تشكيل مياسم الثقافة الخاصّة. يقول عن انعكاس المبدأ الأخلاقي على النشاط الفردي:

«الرجل العالم قد يكون عنده إلمامٌ بالمشكلة كفكرة، غير أنّه لا يجد في نفسه الدوافع التي تحمله لتصوّرها كعمل، في حين أنَّ الرجل المثقّف يرى نفسه مدفوعًا بالمبدأ الأخلاقي الذي يكون أساس ثقافته إلى عمليتين: عملية هي علم محض، وعملية أخرى فيها تنفيذٌ وعمل»[٢٥]، وفي مجال الذوق الجمالي «فإنَّ الأوّل تنتهي عمليته عند إنشاء الأشياء وفهمها، بينما الثانية تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها»[٢٦].

صناعة الثقافة

إذا أمكن القول إنَّ هناك نظامًا عامًا للحياة في مجتمعٍ ما، فإنَّ الثقافة لا تعدو أن تكون نظامًا فرعيًّا من النظام الكلّي الشامل للمجتمع. وبهذا يتأثّر أمر الثقافة بأمر النظام العام ويؤثّر به، وإنَّ مجتمعًا يفتقد إلى معالم النظام الكلّي الشامل تتعثّر فيه الثقافة وتعتريها أمراض النحول والضعف والفقر، أو التخلّف بالمصطلح المعاصر.

وإذا كانت الثقافة - كما مرّ - محليّة أو قوميّة بشكلٍ أدقّ، فإنَّ الأمّة التي لم تكن متمكّنة من زمام أمورها - كما يقول المناضل الأفريقي فرانز فانون - فإنَّ عوادي المسخ والتشويه والتدمير تتعاورها من كلِّ جانب، ويبقى عليها أن تقاوم وتقاوم حتى تملك إرادتها، وتلوّن ثقافتها بروحها الخاص، ونسغها المتفرد[٢٧].

ولهذا يكون العمل السياسي - في هذه الحال - عملاً ثقافيًا، أو عملاً يؤدّي إلى صناعة ثقافة وتكوين ثقافة. يقول السيد محمد حسين فضل الله: «إنَّ السياسة تمثّل الخطوط العمليّة التي يُراد من خلالها تحويل المبادىء والقيم الروحيّة والإنسانيّة الإسلاميّة إلى واقع، فهي أسلوبٌ في الحركة لتغيير الواقع، لذلك، لا يمكن أن تكون سياسيًّا بالمعنى المسؤول لشخصية السياسي، إذا لم تملك ثقافة»[٢٨].

ولصناعة الثقافة أبعاد فكريّة وروحيّة، وأبعاد تقنية متعدّدة ومعقّدة في هذا العصر الذي تعمل كلّ أمّة على تثبيت ركائز ثقافتها، إضافةً إلى عمل الأمم التي تريد أن تستحوذ ثقافتها على ثقافات الأمم الأخرى بالإغراء أو القوّة.

بين المثقف والمفكّر والعالم والفقيه

من المبادىء التي اتّسم بها مفهوم الثقافة، كما مرَّ بنا، أنّها تمثّل حركة الواقع الاجتماعي وتوجّهاته بمؤثّراتها المتنوّعة، ولذلك يحمل أيّ فردٍ من أفراد الجماعة أو الأمّة سمات الثقافة العامّة ويعبّر عنها. ولكنَّ مصطلح المثقف لا يشمل أفراد المجتمع كافّة، بل يمثّل فئة لها درجة ما من العلم والمعرفة والوعي، تؤهّلها لفهم الواقع وتحليله وتفسّر انتماءه له.

غير أنَّ المفكّر يمثّل درجةً أعلى من المسؤولية والفهم والوعي والعطاء، وهو «أكثر المثقفين وعيًا وقدرة على التنظير.. فكلُّ مفكّرٍ مثقّف، وليس كلّ مثقّف هو بالضرورة مفكّرًا. الثقافة هي التي تعطي الفرد الشرط اللازم للوعي، والفكر هو وعي الثقافة، أو الثقافة عندما تعي ذاتها، أو إن شئنا،

فالفكر هو وعي الوعي» كما يقول الدكتور حسن حنفي[٢٩].

والمفكّر يرتقي إلى درجة الرسالة التي تجعله مسؤولاً عن تحريك الواقع الاجتماعي من أجل تحسينه وتغييره نحو الأفضل، مستلهمًا الروح السائدة في مجتمعه والطابع العام لثقافة مجتمعه، وليس بالضرورة أن يكون خارجًا عن هذا الطابع ومتمرّدًا عليه، وإن كان من حقّه هذا، أو من واجبه في بعض الأحيان، شريطة أن يكون مرتبطًا بالواقع، منتميًا إليه، وإلاّ قادنا هذا إلى معاني الاغتراب والتغريب التي سنقف عندها. وبناءً على هذا الفهم للفكر والمفكّر يرى بعض الباحثين أنّ لدينا مثقفين كثيرين، ولكن قلّة منهم هم المفكّرون فقط[٣٠].

ومن الضروري الإشارة إلى أنّ دلالة كلمة مفكّر في الفكر الأوربي الحديث لا تشير إلى دلالتها السابقة بالضرورة؛ فقد ارتبط اسم المفكّر لدى الأوربيين في عصر النهضة وما بعده بالانفصال عن الدين والثورة على الكنيسة والإقطاع والأرستقراطية، حتى تشكّلت طبقة اسمها طبقة المفكّرين، تحمل سمات اللادينية أو العلمانية. ومن المحزن أنّ هذا المعنى نفسه انتقل إلى الحقل الثقافي في العالم غير الأوربي، ومنه العالم الإسلامي ذاته[٣١]. ولعلّ هذا أصدق دليل على أنّ التغريب شمل حياتنا كلّها، فوصل إلى المصطلحات ودلالتها على المقياس الأوربي.

أمّا كلمة (العالم) فقد تشير إلى طابع التخصّص والتعمّق في علمٍ من العلوم، أو جانبٍ من الحياة، ولكنها في المجال الديني أصبحت أكثر سعة من هذه الدلالة، فقد يكون العالم الديني متخصّصًا في شؤون العلم الديني، ولكنه منفتح على ثقافة العصر، وحامل لمعارف العصر، ومعبّر عن توجّهاته. وهذا ما جسّده كثير من علمائنا الروّاد في العصر الحديث، وفي المرحلة الراهنة. وهذا القول يمكن ذكره مع كلمة (الفقيه). فهو كالعالم مثقف بالضرورة، ولكنه قد لا يكون مفكّرًا بالضرورة: لأنّه منشغلٌ بالوقوف على استنباط الحكم الشرعي، ومتعمّق لفهم أدواته وتحصيلها. ولكنّ هذا المصطلح طرأ عليه - هو الآخر - تطورٌ كبير، فصار يعني المثقف والمفكّر والعالم، نظرًا لضغوط الواقع الإسلامي وتحدّياته الراهنة[٣٢].

ويبقى - بعد هذا - الالتباس والتداخل بين هذه المصطلحات (المثقف والمفكر والعالم والفقيه)، ولكن ثمّة وضوح واستقرار يتجه له الفهم لوظيفة كل من حملة هذه الدلالات، وما يمثلونه من ارتباط بالواقع الثقافي أو فهمه أو تغييره.

بين الاغتراب والتغريب

تلتقي الكلمتان عند جذر لغوي واحد، وهو (غَرُب)، ولكن بينهما اختلافٌ في الدلالة، وبخاصّةٍ إذا تجاوزنا الدلالة المعجمية إلى المعاني الفلسفية والدينية والاجتماعية والنفسية والحضارية لكلٍّ منهما. على أنّنا لا نريد أن نخوض في تفصيلات هذه المعاني على النحو الذي نراه في الدراسات الفلسفية والاجتماعية، وحسبنا أن نرصد ما له علاقة بموضوع الثقافة من حيث ارتباطها بواقعها أو انفصامها عن هذا الواقع.

في الاغتراب

أول ما تواجهنا في طريق تعرّف هذا المصطلح كلمة (غربة) وهي تعني ببساطة: النزوح عن الوطن، ومثلها الاغتراب والتغرّب لغويًّا[٣٣]، ولكن كلمة (الاغتراب) مع انتقالها إلى المجالات المتنوّعة، وعبر مراحل تاريخية متعدّدة، أصبحت لها دلالات كثيرة:

فهي تعني لدى اليونانيين حرمان الإنسان من حقّه القانوني أو الطبيعي، وعند أفلاطون خاصّة تعني ابتعاد الإنسان عن عالمه الأصلي، عالم المثل، فصار في عالمٍ طارىء بدون إرادته، وذلك حين انتقل إلى الأرض[٣٤].

ويتضح معنى الانفصال هذا أكثر في الدلالة التي اكتسبها المصطلح من الحقل الديني المسيحي، فصار يعني اغتراب الإنسان عن جوهره، حين طرد من الجنّة، ونزل إلى الأرض غريباً، وذلك عقوبة له على خطئه في المفهوم الديني المسيحي[٣٥].

وفي المجال الفلسفي في العصور الحديثة يغدو المصطلح ذا دلالة على التنصّل من الدين نفسه، فالاغتراب الديني عند (هيجل)، مثلاً، يعني اغتراب الإنسان عن ذاته وواقعه، وذلك حين يبتعد عن هذا الواقع ويتعلّق بواقع (وهمي) هو الدين[٣٦]. وهذا التوجّه نفسه سوف يتعمّق لدى (فيورباخ) عاكساً المدى الذي وصل إليه التفكير الأوربي في علاقته بالدين، أو العلاقة بالكنيسة وسيطرتها على وجهٍ أصحّ.

وعلى المستوى السياسي والاجتماعي نجد معنى الاغتراب يكتسب دلالة على سيطرة الدولة ومؤسساتها، وفقدان الإنسان لحريته أمام سطوة الجماعة في العصر الحديث، وذلك في فكر كلّ من هوبز وروسو اللذين عمّقا فكرة (العقد الاجتماعي)، وقالا إنّ الدولة ومؤسساتها الحديثة تفقد الإنسان ذاته وحريته مقابل ما تمنحه له من أمنٍ وتوفير لوسائل العيش[٣٧].

أمّا كارل ماركس فقد ربط بين المعنى الاجتماعي والاقتصادي لمفهوم الاغتراب، فهو عنده «اغتراب العمل، وسببه أنّ نتاج العمل يتحوّل إلى موضوع غريب عن منتجه مسلوباً منه. وتزداد غربة العامل وفقره واستلابه بازدياد عالم الموضوع الغريب الذي ينتجه ويقف في وجهه»[٣٨]. وماركس في هذا الفهم يعكس إحساسه بالاستغلال الذي تعرّض إليه العمال في أجواء المرحلة الرأسمالية وعلاقاتها الإنتاجية الواسعة التي ما عاد فيها العامل يعرف لمن ينتج، وما عاد فيها يكسب ثمن جهده وكدحه. وعند ماركس يزول هذا الاغتراب بإلغاء الملكية الخاصّة وسيطرة العمال بأنفسهم على وسائل الإنتاج، حيث يملكون ما سلبه منهم أرباب العمل.

لقد صار الاغتراب ظاهرة إنسانيّة فرديّة، وواقعاً اجتماعياً في المجتمع الأوربي خاصّة، بل تعدّى هذا الواقع إلى بيئاتٍ عالميّة كثيرة بفعل التأثير الفكري الأوربي، وبفعل العوامل النفسيّة التي مرَّ بها المجتمع الأوربي ذاته. فقد صار الشعور بالاغتراب معلماً لصفة عدم الرضا بالحالة التي يعيشها الإنسان نظراً للضغوط التي يعانيها في عالمٍ لا يعرف الرحمة والانسجام، ذلك هو العالم الأوربي الذي أغرم بالامتلاك والهيمنة والطموح والاستعلاء وتحطيم القيم. وممّا زاد هذا الإحساس عمقاً أنّه أصبح تيّاراً فلسفياً يتبنّاه بعض المفكرين في المجتمعات الأوربية على نحوٍ ما نجده لدى الوجوديين في فرنسا وألمانيا خاصّة، على أنَّ هذا التوجّه أو الفهم الفلسفي تقريرٌ للواقع الاجتماعي والنفسي، وهو واقعٌ يشعر معه الإنسان بالغثيان والاشمئزاز والقرف ولا جدوى الحياة.

وهكذا تطوّر المصطلح في البيئة الأوربية من دلالته الأصلية على الانتقال من المكان أو الانفصال عنه إلى دلالاتِ العزلة والانسلاخ وعدم القدرة على الاندماج في المجتمع، وعدم الشعور بأهمية الحياة، إلى غير هذا من الدلالات الدينية والفلسفية والاجتماعية كما مرَّ بنا من عرض مسيرة المصطلح في تاريخ الفكر الأوربي.

الاغتراب في الإسلام

كانت وقفتنا عند دلالات الاغتراب في الفكر الأوربي - على سرعتها - مفيدة؛ لنطلّ بعدها على الدلالات التي اكتسبتها الغربة أو الاغتراب في التفكير الإسلامي.

يتدرج مفهوم الغربة من دلالتها المعجمية التي تعني الانتقال المكاني والغربة عن الأهل أو الوطن، إلى الدلالة الزمانية حين يكون الحنين إلى زمن ماضٍ تتجسد فيه أحلام الإنسان وقيمه. ويتعدّى هذا إلى المفهوم المعنوي للغربة، وهو أنّ الإنسان يتعمّقه شعورٌ بأنّه غريبٌ عن العالم على الرغم من استقراره فيه.

وهذا المعنى يكون على ثلاثة مستويات، كما استقرّ في الفكر الصوفي لدى المسلمين، وهي اغتراب المسلم بين الناس، واغتراب المؤمن بين المسلمين، واغتراب العالم بين المؤمنين، وهو - كما يقول الهروي الأنصاري - اغترابٌ بالجسد، حيث يكون الإنسان نفسه غريباً في هذه الدنيا، أو اغتراب بالفعل، حيث يغترب أهل الصلاح عن أهل الفسق، أو اغتراب بالهمّة وهي غربة العارف والواجد الصوفي في عالمٍ لا يرتفع فيه الناس إلى مستوى فهمه وهمّته وصلته بالذات الإلهية. وهذا ما يسمّيه بغربة الغربة(٣٩).

ولكنّ مفهومًا إسلاميًّا أعمّ من هذا المفهوم الصوفي الخاص للاغتراب، وهو المفهوم الذي يمثّله الحديث النبوي الشريف الذي يقول: (بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا، فطوبى للغرباء). فقيل: يا رسول الله، وما الغرباء؟ قال: (الذين يُحيون ما أمات الناس من سنّتي)، أو (الذين يصلحون عندَ فساد الناس) كما في روايةٍ أخرى(٤٠).

وهذه دلالة جديدة ومهمّة جدًّا، وليس بينها وبين المعاني السابقة شديد صلة: فهي دلالة إيجابية فاعلة قائمة على العمل والتغيير والشعور بالسرور الداخلي، حين تلقى النفس ثمار العمل في الواقع، أو ثمار الثواب حين يؤوب المسلم إلى ربّه يوم القيامة. وهذا خلاف ما يوحي به الفهم الصوفي في الدعوة إلى الاغتراب عن الحياة الاجتماعية والبعد عنها إلى ترويض النفس على الطاعات والعزلة عن حلبة الصراع على أرض الواقع.

إنّ معنى الاغتراب في الإسلام يتّضح لنا وضوحاً كاملاً، إذا عرفنا أنّ الأصل في الإسلام هو الإقرار بالوحدانية لله عزّ وجل؛ فهو الخالق البارىء المصوّر، وهو الربّ الأحد الصمد، الذي له المبدأ والمعاد، وهو المتفضّل على الإنسان بالإيجاد والهداية. وبناءً على هذا المعنى يكون الاغتراب على المستوى الفردي والاجتماعي هو «البعد والانفصال عن الأصل والفطرة - اعتقاديًّا أو سلوكيًّا أو كليهما معًا - التي فطر المولى الناسَ عليها، وولوج غربة فكرية وسلوكية...»(٤١) بعيدة عن المصدر المبدع المبدىء المعيد.

وهذا الاغتراب هو الاستلاب الحقيقي الذي تضمّنه الحديث النبوي الشريف: (إن عُرِضَ لك بلاء فاجعل مالك دون دمك، فإن تجاوزك فاجعل مالك ودمك دون دينك، فإنّ المسلوب من سُلب دينه...)(٤٢). حيث الربح الأعظم هو أن تربح انسجامك مع فطرتك التي تقوم على التوحيد، وعلى اتّباع منهج التوحيد المتمثّل برسائل النبوّة وهديها، فالرابح هو الذي يربح هذه التجارة، والخاسر هو الذي يخسر نفسه بخسارته السير على صراط ربّه، والسعيد من كان أنيسه ربّه والغريب حقًّا من ليس بينه وبين ربّه صلة محبّة وطاعة وحسن عبادة.

ولدينا أمثلة قرآنية صارت ذات دلالةٍ رمزيّة على

العصيان والبعد عن الأصل - التوحيد - من مثل نموذج إبليس الذي عصى ربّه، فطرده من رحمته، وفرعون الذي طغا وتكبّر وتنكّر لرسول ربّه، وتمادى في ظلمه لعباد ربّه، فكان عاقبته السوء والخذلان والغضب الإلهي. تلك أمثلة للاغتراب الفردي الذي أشار إليه القرآن... وهناك نوعٌ آخر من الاغتراب الاجتماعي الذي يمثّل ضلال الجماعات والأمم التي تنكبت عن طريق بارئها، وحادت عن منهجه... وقصص القرآن عامرة بتصوير مقولات هؤلاء ومآلاتهم..

والاغتراب الاجتماعي هذا يعني أنّ النّاس كانوا أمّةً واحدة على منهج التوحيد الخالص، ثمّ تباعدت الشقّة بينهم وبين الأصل التوحيدي؛ فكان التفرّق والتباعد عن هذا الأصل بالعبادات للأهواء والأصنام الطينية والحيوانية والبشرية.

ولقد كانت حركة المغيّرين والأنبياء عبر التاريخ ثورة «تعيد المسيرة إلى طريقها الصالح وتبني المجتمع الموحّد من جديد» كما قال الشهيد محمد باقر الصدر(٤٣). وهذا هو المعنى الذي دلَّ عليه لفظ الغرباء كما ورد في الحديث الشريف، وهذه هي وظيفة الغرباء بمعناها الإيجابي الهادف الذي يحمل شرف العمل والتضحية من أجل إعادة المجتمع إلى منهج النقاء والبراءة والعمل الصالح.

بعد هذا الحديث عن معنى الاغتراب في الفكر الأوربي والفكر الإسلامي نكون قد اقتربنا من الولوج إلى معنى التغريب وصلة الاغتراب به.

في التغريب

يبدو أنّه لا انفصام بين المعنيين: فهناك اتحاد في الجذر، وهناك تباعدٌ في الدلالة كلّما اتّسعت مجالات الاستعمال والفهم. بل إنّ من معاني الاغتراب - كما ورد في المعجم الفلسفي - التحوّل إلى الآخر سواء كان هذا التحوّل من الذات إلى الذات: لتغترب عنها كالآخر، أو انفصام الذات عن العالم أو المجتمع الذي تعيش فيه.

وهذا هو المعنى الذي نريد أن ننتهي إليه، فالتغريب مصدر تغرّب، وهو مطاوع الفعل غرّبه فتغرّب: أي إنّ التغريب يكون بفعل فاعل، وباستدراج مستدرج. وهل هناك فعلٌ أكبر وأوضح من أن يُنقل الإنسان من واقعه إلى واقعٍ آخر، أو يحول هواه وحبّه إلى حبِّ الآخر، بل يفصمه ويفصله عن واقعه: لكي يعيش واقعًا بعيدًا عنه مكانًا وربّما زمانًا، ولكنّه يتلبّس به، ويصير هو إيّاه.

ويبدو أنّ الاغتراب يقود إلى التغريب، فكلّما كانت الذات غير منسجمة مع واقعها بالمعاني التي أوردناها للاغتراب سواء كان اغترابًا نفسيًّا أو فلسفيًّا أو دينيًّا على وجهٍ من الوجوه، كانت مهيَّأة للتغريب، بمعنى الوقوع في فخّ الآخر، بنسيان خصائصها وسماتها كلّها؛ لتصبح هي الآخر، كما لو لم يكن لها وجودٌ سابق على الإطلاق.

وإذا كان المتغرّب قد غُرِّبَ فتغرّب، أو استدرج إلى التغريب بعوامل القوّة أو الإغراء أو النموذج، فإنّه يبدو لنفسه أنّه حرّ مختار في تغرّبه راضٍ عن نفسه أن تكون هي الآخر. ومهما يكن «فالتغريب يطلق في الغالب الأعمّ على حالات التعلّق والانبهار والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربية والأخذ بالقيم والنظم وأساليب الحياة الغربيّة، بحيث يصبح الفرد أو الجماعة أو المجتمع المسلم الذي له هذا الموقف أو الاتجاه غريبًا في ميوله وعواطفه وعاداته وأساليب حياته وذوقه العام وتوجّهاته في الحياة»(٤٤).

وهذا التغريب تزامن مع مرحلة الغزو العسكري

الأوربي للعالم الإسلامي، وما رافقه من غزو ثقافي، وقد تطوّر من مرحلةٍ إلى أخرى حتى صار نوعًا من (الإبدال الثقافي) الذي يعني إحلالاً لثقافة أجنبية محل الثقافة المحلية. ولهذا التغريب عوامل كثيرة، منها داخلية تخصُّ العالم الإسلامي الذي كان مهيأً للاحتلال، أو ذا قابلية للاستعمار في مصطلح مالك ابن نبي، وعوامل خارجية تتمثّل بقوة الطارئ الأجنبي المحتل ومناسبة الظروف الدولية في عالم الاستكبار الحديث، كما له مظاهر متعدّدة وألوان شتّى أدّت إلى حدوث نتائج مرعبة في كيان العالم الإسلامي: أرضه وتاريخه ونسيج حياته ونظمه ونفوس سكانه.

يُلاحظ أنّنا نستعمل مصطلحات شتى ندل بها على التغريب؛ لأنها ممّا شاع في الحياة الثقافية، فقد استعمل الاغتراب الثقافي محلّ التغريب في بعض الأحيان، مع الفارق الذي لاحظت بين المصطلحين، ولكنّ الدلالة على الانتقال إلى الآخر ملحوظة في هذا المجال، وقد نستعمل مصطلحات أخرى مثل الصراع الثقافي أو التناضح الثقافي، أو الإلحاق الثقافي، أو الاختراق الثقافي، أو الاستلاب الثقافي، أو مصطلحاتٍ أخرى مثل التحديث والمسخ والتفسيخ والذهان، إلى غير ذلك من المصطلحات الكثيرة، ممّا يدل على عمق هذه الظاهرة في حياتنا الثقافية المعاصرة؛ فهي واقعٌ يوميّ مشاهد في الحياة الماديّة، والاجتماعيّة والنفسيّة والثقافيّة والحضاريّة بكلّ ما تعنيه الحضارة من سعة وشموليّة، كما ألمحنا في الصفحات السابقة.

على أنّ رسم هذه الصورة للتغريب الثقافي لا يعني أنّ صاحب هذه السطور يدعو إلى التشرنق حول الذات أو الانغلاق وصمّ الآذان، بل إنّه يعرف ماذا يعنيه التبادل والحوار والتأثّر والتأثير والتلاقح بين ثقافات الأمم بما يساعد على الإغناء وتحريك العقول والرقي بالوعي الإنساني إلى مدارج التعارف بالمصطلح القرآني ﴿**يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾(٤٥).

وهو معنى مستبعد وغير منظور إليه في علاقات الأمم والشعوب في الحياة المعاصرة: فهي علاقات قائمة على القهر والغلبة والاستلحاق وبخاصّة فيما يصدر من تصرّفٍ وسلوك من لدن الأفراد والجماعات والدول في أوربا وأمريكا اليوم. بينما نجد المعنى القرآني يجعل من التباين والتنوّع سبباً إلى التعاون والمحبّة والارتقاء. وشتّان ما بين توجيه خالق البشر وتربيته، وبين رغبات البشر وهواهم، ليس في واقع الحياة القائمة اليوم، بل في مراحل المسيرة البشرية كلّها، إلاّ في حالات اتصالها بالمنهج الرباني، وهي حالات قليلة في الطول الزمني للتاريخ المعروف.

على أنّنا سوف نضع أيدينا على الحجم الحقيقي لهذه الظاهرة؛ فهي ليست سهلة بوقائعها ونتائجها ومظاهرها، وهي أكبر من احتلال عسكري، وما كان أسهله لو كان كذلك، فلطالما احتلت أممٌ وشعوب، ولكنها عادت إلى حريتها وأصالتها، وربما بصورة أقوى مما كانت عليه، وربما كان ذلك التحدّي عاملاً من عوامل التفوّق والإبداع، ولكنه أخطر من هذا بكثير.. إنّه بكلمةٍ موجزة احتلال العقل والنفس.. وهذا يعني – ضمن ما يعني – إخماد حركة الكفاح والثورة والتغيير، وما بعد هذا يكون الآخر قد أحكم سيطرته على رقاب فرائسه، وفعل فعلته، حتى إنّه ليرفض استسلام فريسته له، ويأبى إلاّ أن يتلذّذ بذبحها، ثمّ مضغها في حفلة زهوّ وانتصار.. ●

الحواشي

١ – لسان العرب: ثقف.

٢ – المعجم الوسيط: ٩٨/١.

٣ – شروط النهضة: ١٣١.

٤ – الحضارة: ١٩.

٥ – معالم على طريق تحديث الفكر العربي: ١٠.

٦ – محاضرات في الانثروبولوجيا الثقافية: ٤١.

٧ – معالم على طريق تحديث الفكر العربي: ٣٠.

٨ – مجلة التوحيد،: ع ٨١/ ٩١.

٩ – مجلة المنطلق، ع٦١/١٣، محور خاص بعنوان (نحو مشروع ثقافي إسلامي).

١٠ – مشكلة الثقافة: ٣٤.

١١ – التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي: ١٦٩.

١٢ – المعجم الأدبي: ٩٤.

١٣ – المعجم الفلسفي: ٤٧٧/١.

١٤ – قصّة الحضارة، مجلّد الشرق الأدنى: ٣.

١٥ – شروط النهضة: ١٥، ٦٦.

١٦ – في معركة الحضارة: ٣٩.

١٧ – مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي: ١٠٥.

١٨ – في معركة الحضارة: ٣٠.

١٩ – ينظر كتابه (بين الجهاد والمدنية، وأزمة العالم اليوم)، تجد عرضًا عنه في مجلة الجهاد: ١١٣، وينظر كذلك كتابه (التعبير الاجتماعي عند مالك بن نبي)، في موضع تقويمه لموقف مالك من الحضارة: ٢٧٢ – ٢٧٤.

٢٠ – مجلة عالم الفكر الكويتية، مج ٢٤، ع٤: ١٤.

٢١ – محاضرات في الانثروبولوجيا الثقافية: ٤١.

٢٢ – الانثروبولوجيا الثقافية: ٨٤.

٢٣ – المصدر نفسه: ٨٠.

٢٤ – شروط النهضة: ٨٧، ٩٢. وينظر التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي: ١٨٧.

٢٥ – تأمّلات: ١٤٤.

٢٦ – المصدر نفسه: ١٤٤.

٢٧ – معذبو الأرض: ١٤٣.

٢٨ – مجلة فكر وثقافة ع ١٠٨/ ٣.

٢٩ – في فكرنا المعاصر: ١٥.

٣٠ – د. النبهاهي، في مقابلة مع مجلة التوحيد، ع٨١/١٢٥.

٣١ – لتفصيل هذا، ينظر (المفكر ومسؤولية المجتمع)، نصوصٌ مختارة في كتاب (هكذا تكلّم علي شريعتي): ٩٢ وما بعدها.

٣٢ – ينظر: افتتاحية مجلة التوحيد، ع٧٧، ٧٨، وع٨١.

٣٣ – مختار القاموس: ٤٥١.

٣٤ – الاغتراب اصطلاحًا ومفهومًا وواقعًا، مجلة (عالم الفكر) مج١٠، ع١/٢٠.

٣٥ – الموسوعة الفلسفية العربية، مج٧٩/١.

٣٦ – الاغتراب في الفن: ١٤٤.

٣٧ – الموسوعة الفلسفية العربية: مج٨٠/١.

٣٨ – ثقافة التوحيد والمجتمعات المتغرّبة، مجلة المنطلق، ع ٥٧/٦١.

٣٩ – الاغتراب في الإسلام، مجلة عالم الفكر، مج١٠، ع٨٣/١.

٤٠ – رواه مسلم وابن حنبل والترمذي، ينظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مادة (غرب).

٤١ – ثقافة التوحيد والمجتمعات المتغربة: مجلة المنطلق: ع ٥٩/٦١.

٤٢ – المصدر نفسه: ٥٩.

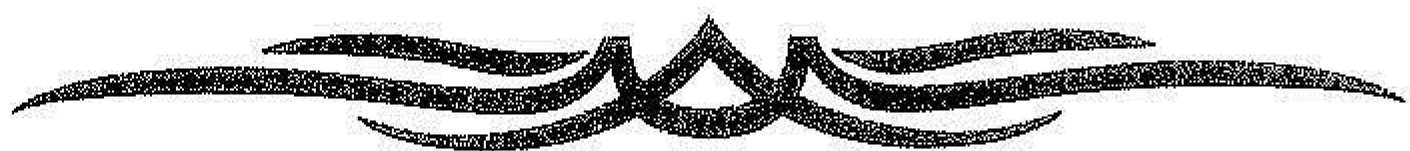
٤٣ – المصدر نفسه: ٦٥.

٤٤ – التغريب والغزو الصهيوني: ٥.

٤٥ – سورة الحجرات: ١٣.

المصادر والمراجع

- **الاغتراب اصطلاحًا ومفهومًا وواقعًا**، للدكتور قيس النوري، مجلة عالم الفكر، مج١٠، ع١، الكويت، ١٩٧٩م.
- **الاغتراب في الإسلام**، لفتح الله خليف، مجلة عالم الفكر، مج١٠/ ع١/. الكويت.
- **الاغتراب في الفن**، لعبد الكريم هلال خالد، ط١، جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٨م.
- **الانثروبولوجيا الثقافية**، لعاطف وصفي، ط١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م.
- **التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي**، لعلي القريشي، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- **ثقافة التوحيد والمجتمعات المتغربة**، لزينب إبراهيم، مجلة المنطلق، ع١، جمادى الأولى ١٤١٠هـ/ كانون الأول، ١٩٨٩م.
- **الحضارة**، لحسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، ط١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧م.
- **شروط النهضة**، لمالك بن نبي، ترجمة كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، ندوة مالك ابن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩م.
- **في فكرنا المعاصر**، لحسن حنفي، ط٢، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م.
- **في معركة الحضارة**، لقسطنطين زريق، ط٣، دار العلم للملايين، ١٩٧٧م.
- **قصة الحضارة**، لول ديورانت، مجلد الشرق الأدنى، ترجمة محمد بدران، ط٣، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦١م.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٩٥٥م.
- **محاضرات في الانثروبولوجيا الثقافية**، لأحمد أبو زيد، ط١، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٨م.
- **مختار القاموس**، للطاهر الزاوي، ط١، الدار العربية، طرابلس، ١٩٨٣م.
- **مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي**، لمحمد عبد السلام الجفائري، ط١، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ١٩٨٤م.
- **مشكلة الثقافة**، لمالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٩م.
- **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، لمعن زيادة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧م.
- **المعجم الأدبي**، لجبور عبد النور، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.
- **المعجم الفلسفي**، لجميل صليبا، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
- **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المكتبة العلمية، طهران.
- **معذبو الأرض**، لفرانز فانون، ترجمة سامي الدروبي، وجمال الأتاسي، ط٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م.
- **نحو مشروع ثقافي إسلامي**، مجلة المنطلق، ع٦١، جمادى الأولى ١٤١٠هـ = كانون الأول ١٩٨٩م.
- **نظرية الثقافة، لمجموعة من الكتاب**، ترجمة علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.



اغتراب وغرب

الأستاذ/ محمد ذنون زينو الصائغ

مركز بريد بلاط كربلاء
محافظة نينوى
الموصل - العراق

تناول العديد من الدراسات في العلوم الإنسانية ظاهرة الاغتراب في محاولة لتعريفه وتحديد أسبابه ونتائجه على الفرد والمجتمع. وظهر العديد من الآراء والأفكار والنظريات في هذا المجال. إلاّ أنَّ بعضًا منها جاء متعارضًا، وبعضًا منها جاء متفقًا، فيما تذهب إليه من تفسيرات أسباب الاغتراب، أو تعريفه، أو من الذي أدخله، أو استخدمه أولاً في أعماله. كما أنَّ بعضًا منها جاء مبتورًا ومتجنيًا على الواقع؛ لأنَّ مثل هذه الدراسات تحاول تفسير الظواهر، ولا سيّما الاجتماعية، بشكلٍ منفصل ومنعزل بعضها عن بعضها الآخر.

إنَّ أيَّ ظاهرة (اجتماعية أو نفسية) إنّما هي حصيلة تفاعل العديد من الأسباب، أو أنَّ هناك أسبابًا متعدّدة، قد يؤدي كلٌّ منها إلى مثل تلك الظاهرة. والملاحظة تبين لنا أنَّ الاغتراب يحدث على سبيل المثال حتى في الحالة التي لا يكون فيها الإنسان مستغلاً من الناحية الاقتصادية، وهذا يعني أحد أمرين، فإمّا أن يكون هناك أنواع متعدّدة من الاغتراب وليس نوعًا واحدًا، وإمّا أنَّ هناك أسبابًا متعدّدة تؤدي إلى تكوين هذه الظاهرة. فإذا تعدّدت أنواع الاغتراب وهو الرأي الأرجح، فإنَّ ذلك يعني أنَّ لكلِّ نوعٍ سببًا، وأنَّ معرفة السبب تتطلب منا أن نحدّد موضوع الاغتراب لدى الفرد، هل هو فردٌ يغترب عن عمله، أو فردٌ يغترب عن مجتمعه أو ذاته.

لقد كان (علم الاجتماع Sociology) من بين العلوم، ولا سيّما الاجتماعية، التي بلورت مفهوم الاغتراب وطوّرته، فهناك منعطفات كثيرة رافقت تحول هذا المفهوم من إطاره اللاهوتي والغيبي إلى الأطر الإنسانية والعلمية.

فمن اللاهوت والفلسفة انتقل مفهوم الاغتراب إلى علم الاجتماع، وقد ظهر هذا المفهوم في



الأعمال التي تناولت بالتحليل تطوّر المجتمعات الأوربية، حيث لا يختلف علماء الاجتماع في أنّ الاغتراب جاء نتيجةً للتطوّر التكنولوجي، إلاّ أنّهم يختلفون في تصوّرهم لحالة الاغتراب وأسبابه، ومن ثمّ إمكان التخلّص منه أو عدم الإمكان[١]. وقد تركّزت جهود علماء الاجتماع في تفسير هذا البعد في الحياة الحديثة للفرد المغترب، الذي يشعر بالضعف والعجز إزاء المواقف المصيرية في حياته، حيث يشعر بأنّ القيم السائدة غير ذات معنى بالنسبة له، أو هو الغريب عن جماعته الاجتماعية وتنظيمات الحياة الاجتماعية.

وقد اهتمت الدراسات السوسيولوجية الحديثة بمسألة اغتراب الشباب، وكذلك بالجانحين والأقليات؛ لأنّ الدراسات الاجتماعية المبكرة قد اقتصرت على بحث الاغتراب عند عمّال الصناعة، وذلك على أساس عجزهم عن السيطرة على ظروف عملهم الخاصة، وحتى على الأدوات نفسها التي يستخدمونها في أعمالهم. كلّ هذا قد وجّه أجيالاً من الباحثين إلى إبراز العامل بوصفه قمّة ما يمثّل الاغتراب في المجتمع الصناعي الحديث[٢].

ويلاحظ أيضًا أنّ الفكرة القائلة إنّ القوى الفعّالة (اجتماعيّة اقتصاديّة سياسيّة) في المجتمع الحديث تؤدي إلى فقدان انتماء الفرد، حيث يصبح لا شيء: بل وجهًا محضًا في الزحام، أو رقمًا في قائمة أسماء، قد جذبت اهتمام عددٍ من علماء الاجتماع إلى مشكلات الانتماء والتطابق. إنّ فكرة فقد الانتماء أو التطابق مع المجتمع أو الهوية والقلق الناتج عنها لدى الإنسان في المجتمع حديثًا ليس ناتجًا عن فقدان المشاركة الفعليّة في الجماعات الاجتماعية، وإنّما عن فقدان المعنى الرئيس والقيم القائمة على هذه المشاركة[٣].

وغالبًا ما ينتشر هذا الشعور بين أجيالٍ من الشباب الذين يزعجهم أن لا يجدوا أدوارًا مناسبة لهم، أو معنى لأنفسهم في مجتمعٍ بالغ التعقيد، أو يواجهون صعوبة كبيرة في تحقيق ذلك. وقد كتب إريكسون Erickson عن مشكلة الانتماء، حيث أكّد أنّ معظم الشباب يواجهون أزمة الشعور بالانتماء، وهي تعكس الصعوبة التي تواجههم في معرفة الأدوار المرتبطة التي تناسب طابعهم، التي كان من الممكن أن تقدّم لهم شكلاً من أشكال المشاركة في المجتمع، الأمر الذي يمكن أن يسمح لهم بأن يكونوا ما يريدون، وأن يعيشوا في انسجامٍ مع القيم التي يعدّونها غالية[٤].

والاغتراب، بوصفه المقابل السلبي للانتماء، مدخلٌ يقوم على الادّعاء بأنّ الشعور بالانتماء، الذي يؤدي إلى بعث الرضا الذاتي، يعدُّ أمرًا ضروريًّا للوجود الإنساني، وهو ما لا يوجد إلاّ من خلال مضمون حياة اجتماعيّة منظمة، وعلى ذلك يرتبط انتماء الفرد إلى درجةٍ بعيدة بمضمونات التفاعل الاجتماعي، وتعدّ الأدوار الاجتماعية التي تنصبّ فيها أفعالنا، والتي تربطنا بالمجتمع، الأنماط السلوكية التي عن طريقها يتعرّفنا الآخرون ويتفاعلون على أساسها معنا، وهي كذلك التي نستمد منها مشاعر انتماءاتنا الخاصّة[٥].

ففي ظلّ ظروف الاغتراب تصبح الحياة الاجتماعية للفرد، كما تصبح حياته في العمل هي الأخرى، منطقة تنعدم فيها الحرية، وتصبح العلاقات الاجتماعية علاقات لا يعقدها الإنسان بإرادته، وإنما تصبح قوى غريبة عنه، شأنها شأن قوى رأس المال التي تغتصب حريته وتحرمه من كلّ نشاطٍ مستقل، وفي هذه الحالة لا يشعر الإنسان بالحرية في أيّ مجالٍ عدا مجال وظائفه

الحيوانية، كالأكل والشرب والتكاثر، وعلى أحسن الأحوال في مسكنه وملبسه. أمّا وظائفه الاجتماعية فإنّه لا يعود يشعر بأي شيءٍ سوى أنّه حيوان[٦].

يرى أميتاي إتزيوني Etzioni أنّ الوسائل التي تستخدمها النخبة المسيطرة في التنظيمات المعقدة مع من يخضعون لهم داخل هذه التنظيمات مثل (الطلاب في المدارس والجامعات، والسجناء في السجون، والعمال في المصانع)، تحدّد مقدار الاغتراب في تلك المؤسّسات، كما أنّ محاولات الضبط الزائد لسلوك الأفراد على مستوى الأبنية الاجتماعية والمعيارية في المجتمع يشكّل مصدرًا من مصادر الاغتراب[٧].

وفي القاموس الموسوعي لعلم الاجتماع حول الأسباب الرئيسة للاغتراب عدّ (التغير الاجتماعي السريع) أهمها، ونسب إليه ثلاثة أنواع من السلوك المغترب هي:

١ - عدم قدرة الشخص على التكيّف مع التغيّر السريع.

٢ - يؤدي التغيّر الاجتماعي السريع إلى تكوين اتجاهات نحو المعيشة الحضرية، وتؤدي هذه الاتجاهات إلى علاقات معيشيّة تتميّز بفقدان الأمن.

٣ - يؤدي الانقلاب الاجتماعي الفجائي إلى نشر الشكوك، ويؤدي في النهاية إلى رفض كل المعايير السلوكية، وبطريقة غير مباشرة يكون للتغيّر الاجتماعي تأثيرٌ مغترب في علاقات الفرد بالعالم من حوله. (مهنيًا يزداد العمل تخصّصًا إلى الدرجة التي تجعل إدراك العلاقة بين عمله والمنتج النهائي أمرًا صعبًا للغاية)، (معنويًا يصبح الفرد أسوأ ممّا اعتاد أن يكون)، (وفي داخل الأسرة تصبح الروابط الوجدانية أضعف؛ لأنّ الاتجاهات نحو التغيّر قد سمحت للأسرة بفقدان الاتصال مع الأقارب والمغتربين). يضاف إلى كلّ ما سبق الضغوط المرتبطة بالزيادة في عدد الأسر التي تفقد أحد الأبوين، أو الأسر التي تعمل فيها الزوجة خارج المنزل[٨].

يناقش أريك فروم في كتابه (المجتمع السليم) مشكلة الإنسان الحديث في مجتمعٍ يركّز كلَّ همّه في الإنتاج الاقتصادي، ولا يعبأ بتنمية العلاقات الاجتماعية الإنسانية الصحيحة بين أفراد المجتمع، حتى فقد الإنسان مكانة السيادة في المجتمع، وأصبح خاضعًا للعوامل المختلفة، يتأثّر بها ولا يؤثّر فيها. ذلك أنّ الإنسان في المجتمع الحديث، في رأي أريك فروم، قد خلق لنفسه عالمًا من النظم المختلفة، ثمّ فصل نفسه عن هذه النظم، فلم يعد جزءًا منها منسجمًا معها، بل باتت عبئًا ثقيلاً على كاهله، كما فصل نفسه عن إخوانه في المجتمع، وعن الأشياء التي يستخدمها ويستهلكها، وعن الحكومة التي تدبر له أمره. بل لقد انفصل عن نفسه، وأمسى (شخصية مسيّرة) ليس له أن يختار. وإذا سارت الأمور على هذا النسق بغير إصلاح، فسينتهي الإنسان حتمًا إلى مجتمع مختلّ في توازنه وفي عقلانيّته، وسيصبح كلّ فردٍ في هذا المجتمع ذرّة منفصلة، لا يمسكه بغيره رباط أو أصرة[٩].

فلا بُدَّ للإنسان من الاتصال بالآخرين، فإن كان اتصاله بهم باعتماده عليهم، أو بشعوره بالانفصال عنهم وعدم الاندماج فيهم، فقد استقلاله وذاتيته، وأمسى ضعيفًا متألّمًا معاديًا للمجتمع، يفتقر إلى حرارة العاطفة[١٠].

وليس الأمر هنا قضية وعي الإنسان بذاته فقط، فالأشكال الاجتماعية المغتربة للنشاط الإنساني تفقد الجوهر الإنساني للوعي والنشاط الهادف، ومن ثمّ تتمزّق العلاقات الاجتماعية السوية للفرد، وهي عملية يعدّها بعض علماء الاجتماع الغربيين أمرًا طبيعيًا تتضمنه بالضرورة الفردية المطلقة بوصفها الأسلوب الوحيد الذي يحتفظ فيه الإنسان بفرديته[١١].

إنّ أبرز خصائص الإنسان المميّزة الرابطة الأخلاقية، التي تصله بمجتمعه، وليس الصلة الماديّة القائمة بينه وبين المجتمع؛ فالإنسان لا يخضع لظروفه المادية المفروضة عليه قدر خضوعه إلى ضمير يسمو على ذاته، هذا هو الضمير الاجتماعي الذي يتعدّى جسده، ويعطيه حرية التحرّك خارج شرنقة الجسد، ولكنه يظل خاضعًا للمجتمع[١٢].

يقول (كينستون) إنّ معظم الشباب من الجنسين في أيّ مجتمع من المجتمعات قد ثقفوا، بمعنى أنهم قبلوا القيم الأساسيّة المشتركة لثقافتهم، وحينما يخفق هذا ولا يقبل أحدهم هذه القيم الأساسية يحصل لدى الشباب نمطٌ من الانفصال الاجتماعي والثقافي. ويختار كينستون قصر اصطلاح الاغتراب على الرفض الصريح والحرّ الذي يختاره الفرد لما ينظر إليه على أنّه القيم أو الأعراف السائدة في مجتمعه[١٣].

ولقد تعاقب علماء الاجتماع في ميدان تحليل الاغتراب في ضوء الواقع الاجتماعي، وكانت غايتهم الأساسية الكشف عن معانيه العلمية. وقد وجد عالمٌ اجتماعيٌ هو (ماكس فيبر) أنّ الاغتراب في المجتمع الرأسمالي جاء نتيجة لتطوّر المجتمع من نظام الإقطاع إلى النظام الرأسمالي الصناعي، وأرجع هذا التطوّر إلى المذهب (البروتستانتي)، وهو، وإن كان معجبًا بما توصلت إليه الحضارة الغربية الأوروبية من تقدّم في مرحلة الرأسمالية، قد لاحظ أنّ التنظيمات ذات الطابع العلمي، التي حلّت محلّ التنظيمات التقليدية، قد أصبحت في وضع المسيطر على الإنسان، فقتلت فيه روح الخلق والإبداع، وحوّلته إلى إنسانٍ سلبيّ، وذلك بما تفرضه هذه التنظيمات من تمسّك والتزام بقواعد العمل، ممّا لا يترك مجالاً للمساهمة الإيجابية من جانب العاملين، ولم تقتصر سيطرة التنظيم على العاملين فيها، بل تعدّتها إلى المتعاملين معها من أفراد المجتمع[١٤].

ويرى (فيليكس غيير)[١٥] أنّ المجتمع ديناميكي متحرّك بشكل مستمر، ويزداد تعقيدًا على مرّ الأيام بسبب أنّ هناك سيلاً لا ينقطع من المعلومات والمعارف، يهجم على الفرد، حيث يصبح شبه مستحيل أن يتحقّق الإنسان من صحتها، ولا يستطيع في خضم ذلك أن يوجّه حياته، أو أن يقوم بالتمييز والاختيار بين هذه المعلومات والمعارف؛ لاختيار ما يناسبه ويشبع حاجاته، ولا يستطيع أن يتلاءم أو يفهم التطورات والتعقيدات التي تطرأ في المجتمع الحديث، لذلك يبدو الفرد غارقًا في هذا المحيط الذي خلقه المجتمع الصناعي الحديث، عاجزًا عن أن يهتدي إلى طريقه، أو أن يكون حرًا وسط حقولٍ عديدة من التفاعل غير المحدود وغير المعين، ولا يستطيع أن يفهم مغزاه بشكل دقيق، أو أن يكوّن معايير للحكم عليه، فهو إذًا بلا قوّة، وهو (مكون اللاقوة) في بنية الاغتراب[١٦].

لقد استخدم الاغتراب لوصف مجموعة مختلفة من الظواهر، تتضمّن الإحساس بالانفصال وعدم

الرضا عن المجتمع، والإحساس بوجود انهيار أخلاقي في المجتمع، وبالعجز عن مواجهة المؤسَّسات الاجتماعيَّة والطبيعة اللا إنسانية للمؤسَّسات البيروقراطية. وفي الواقع يتشابه الاستخدامان الأولان لمفهوم الاغتراب مع مفهوم (دور كهايم) للأنومي. ويتشابه الاستخدام الأخير مع فكرة (ماكس فيبر) عن الميل البيروقراطي للمجتمع الحديث.

لقد ركَّز علماء الاجتماع في (الخمسينات والستينات) على الجانب الذاتي والسيكولوجي للاغتراب، وذلك على حساب الجانب الاجتماعي البنائي، ويعدّ بعض الدارسين أنَّ الاغتراب في تلك الحقبة قد دخل ضمن تيار علم الاجتماع الذي طهَّر نفسه من الأفكار التقييميَّة، وعمل على إعادة صياغة مفاهيمه؛ لكي تكون أكثر إجرائيَّة وتجريبيَّة[١٧]؛ فقد قام ملفن سيمان Melvin Seeman بتخمين أهمية الاغتراب للتحليل الاجتماعي، في مقالة نشرها في المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع، بعنوان (حول معنى الاغتراب). وتبدأ جميع البحوث المعاصرة، التي تتناول موضوع الاغتراب، بأفكار سيمان وتعاليمه حول الموضوع، فقد أراد سيمان التخلُّص من الغموض والارتباك الذي أحاط بموضوع الاغتراب، وذلك من خلال فصله بين الاستعمالات المتعدِّدة لهذا الاصطلاح وتوضيح معاني هذه الاستعمالات: ليتيسَّر استعمالها في البحوث العلميَّة الاجتماعيَّة دون ارتباك أو تشويش[١٨].

وأوَّل استعمال للاصطلاح هو (فقدان السيطرة أو حالة اللا قدرة Powerlessness)، الذي يشير إلى شعور الفرد بعدم قدرته على التأثير في المواقف الاجتماعية التي يتفاعل معها.

وثاني استعمال هو (اللا معنى أو فقدان المعنى Meaninglessness)، وهو شعور الفرد بافتقاره إلى موجِّه ومرشد للاعتقاد والسلوك. فالفرد المغترب هنا يشعر بالفراغ نتيجة لعدم توافر أهداف أساسيَّة تعطي لحياته معنى، وتحدِّد اتجاهاته ونشاطاته.

وثالث استعمال هو اللا معياريَّة Anomie (Normlessness) وهو شعور الفرد بأنَّ الوسائل غير المشروعة مطلوبة، وأنه بحاجة إليها لإنجاز أهدافه، وهذه الحالة تنشأ عندما تتفكَّك القيم الاجتماعيَّة وتخفق في السيطرة على السلوك الفردي وعلى ضبطه.

والرابع هو (الانعزال الاجتماعي أو حالة اللا انتماء (Social Isolation) وهو شعور الفرد بالانعزال والاغتراب عن الأهداف الثقافيَّة لمجتمعه، وهو في هذا لا يشعر بالانتماء إلى المجتمع.

وآخر استعمال هو (الاغتراب الذاتي، أو النفور من الذات (Self-Estrangement)، وهو يشير إلى شعور الفرد بعدم إيجاد الأنشطة المكافئة ذاتيًّا؛ أي إنَّ الإنسان لا يستمد الكثير من الرضى والاكتفاء من نشاطاته، ويصبح مع الزمن مجموعة من الأدوار والأقنعة والسلع، فلا يشير بذاته ووجوده إلاّ نادرًا.

وتبعًا لكلِّ ذلك يفقد الإنسان المغترب فاعليته، ولا يحسّ بأهميته، ويشعر بانعدام تأثيره في المواقف الاجتماعية: فالقيم أصبحت نسبيَّة ومتناقضة ومتغيِّرة وغامضة، مما تدفع الإنسان المغترب إلى العزلة والنفور من المجتمع والذات[١٩].

وينتمي إلى هذا التيار أيضًا (ديفيد بلاونر)،

فقد قام في كتابه (الاغتراب والحرية - ١٩٦٤) بتنقيح أربعة من العناصر التي حدّدها سيمان، حيث استبعد (انعدام المعايير Normlessness). زعم بلاونر أنّ الأشكال المختلفة من تكنولوجيا الإنتاج تؤدّي إلى درجاتٍ مختلفة من الاغتراب؛ فعندما تعتمد النسبة الكبيرة من عملية الإنتاج على المهارة اليدوية (كما هي الحال في الطباعة التقليدية) تكون مستويات الاغتراب على كل الأبعاد أقلّ منها في حالة الإنتاج بالجملة، كما هي الحال في (مصانع السيارات مثلاً). كما تكون حالات الاغتراب أقل حدّة في الإنتاج الذي يعتمد على عمليّات Process Production (مثل الكيماويات) حيث يكون الإنتاج على درجة عالية من الآلية، حينئذٍ، ومع حدوث (الاتمتة - التشغيل الذاتي للآلة)، يبدأ الانحدار، ونتيجة لذلك قد يزداد التماسك والتجانس الاجتماعي للمجتمع بوجهٍ عام؛ لأنّ العمال سيكونون متكاملين في وحدات البناء الاجتماعي، ويشعرون بالمسؤولية والأمن، ويتمتّعون بقدرٍ كبير من الرضا عن العمل، إلاّ أنّ أفكار بلاونر قد تعرّضت للنقد لأسباب عديدة[٢٠].

أمّا (ميرتون)، في دراسته القصيرة المهمة التي بعنوان (الهيكل الاجتماعي وفقدان الاتجاه)، فقد تحدّث عن الاغتراب عن الأهداف والمعايير السائدة، وأولئك الذين لا يشاركون في الإطار المشترك العام لقيم المجتمع، والذين يقال عنهم (إنّهم في المجتمع، ولكنهم ليسوا منه)، وفي ضوء مفاهيم علم الاجتماع يشكّلون المغتربين الحقيقيّين.

وليس (الاغتراب) بالموضوع الجوهري في مناقشة ميرتون، ولكنه حين يتحدث عنه يقوم بذلك فيما يتعلق بالانفصال عن القيم الأساسية للمجتمع[٢١]، حيث يكشف عن أنّ بعض الأنساق الاجتماعيّة تمارس ضغطًا محدّدًا على بعض أعضاء المجتمع: للتورّط في سلوك منشقّ، ويكون هذا السلوك غير المتطابق مع المعايير الاجتماعية السائدة هو الاستجابة المنطقية لتلك الضغوط الاجتماعية، فينشأ (الأنومي) بسبب الخلط والارتباك والصراع الكائن في المجتمع الحديث، حيث ينتقل الناس بسرعة من جماعةٍ خاصّة إلى أخرى، لها معايير مغايرة، وقد أطلق ميرتون على هذه الحالة مصطلح الأنومي للدلالة على حالة من فقدان المعايير، وهو لا يعني أنّ المجتمعات الحديثة التي افتقدت التماسك والتضامن الآلي، الذي يميّز (الجماعات المحليّة التقليدية)، ليس لديها معايير، بل يعني أنّ تلك المجتمعات لديها مجموعات من المعايير كثيرة ومتناقضة، إلاّ أنّ أيًّا منها ليس له قوّة الإلزام على الجميع، ولهذا يصبح الأفراد في حالةٍ من الشكّ فيما ينبغي عليهم اتّباعه، وما عليهم أن يتركوه، وما هو الخطأ، وما هو الصواب، وما هو ممكن، وما هو غير ممكن، وبذلك على الناس أن يستجيبوا لهذه المواقف بطرق وأنماط مختلفة، وحينما تتفاقم حالة الأنومي وتنتشر في مجتمع يصبح الانحراف هو القاعدة، بدلاً من أن يكون هو الاستثناء، حينئذٍ نتوقع الانهيار للضبط الاجتماعي[٢٢]؛ أي إنّ التفاوت البنائي مستمدٌّ من فرض ميرتون المتعلق بمعيار الانحراف عنده، حيث تؤدّي درجة الاغتراب العالية، بوصفها التفاوت بين الوسائل والغايات، إلى معدّلٍ عالٍ من الانحراف الاجتماعي.

وعلى الرغم من أنّ هذه الاتجاهات قد تشير إلى أهمية ربط الظاهرة الإجرامية بالبناء الاجتماعي إلاّ

أنّها لم تكشف بوضوح عن أبعاد (ظاهرة الاغتراب) وعلاقتها (بالظواهر الاجتماعية)؛ إذ إنَّ الظواهر الاجتماعية، بما فيها الاغتراب، تؤلّف في جملتها الواقع الاجتماعي[٢٣].

ويزداد وضع أبعاد الاغتراب في المجتمعات المتقدّمة، ومن ثمَّ يصبح على درجةٍ كبيرة من الأهمية الربط بين الاغتراب والتفاوت الشخصي والبنائي في المجتمعات المتقدمة عند تفسير الظاهرة الإجرامية، وذلك ما أكّد عليه (ميشيل فايا) حيث ذهب إلى أنَّ درجة الاغتراب العالية ترتبط بالدرجة العالية لإدراك التفاوت البنائي والتفاوت الشخصي، ونلاحظ في ضوء العلاقة بينهما وبين السلوك الإجرامي وجود ارتباطٍ مباشر[٢٤].

وتبعًا لذلك يتضح أنَّ (الاغتراب الزائد) يؤدّي إلى درجةٍ عالية من الانحراف والجريمة، وذلك ما ذهب إليه (جون متلر) بفرضه، الذي مؤداه (وجود علاقة بين الاغتراب والجريمة)[٢٥].

ويحتل الاغتراب مكانة ذات أهمية كبيرة في مناقشة (بارسونز) للتفاعل بين النظام الاجتماعي والشخصية الفردية، ويدخل بارسونز مفهوم (بعد التوافق - الاغتراب) في هيكل الشخصية الفردية. بمعنى ترتيب التوافق مع توقعات الآخرين أو الاغتراب عنها - ويقصد بارسونز الانفصال عن القيم الاجتماعية، وينظر بارسونز إلى الآخرين الذين يشير إليهم بوصفهم (نماذج للأدوار) فحسب، ومن خلالهم، تنقل قيم المجتمع، وفيها تتجسد. ويقرّر بارسونز أنَّ الاغتراب نتاجٌ محتمل لخطأ في عملية اكتساب القيم من خلال التطابق. ويعني بارسونز بعلاقة الفرد بالقيم موضع التناول، وليس بالآخرين الذين يقبلون هذه القيم وينقلونها. ويهتم بارسونز بالقيم التي تحدّد السلوك والعضويّة في أيّ مجتمعٍ كان[٢٦].

لقد ترتب على طبيعة المناخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتكنولوجي والثقافي السائد في المجتمعات المتقدمة ظهور بعض صور الجريمة الحديثة، مثل جرائم تلوث البيئة Pollution المصاحبة للتقدم التكنولوجي في تلك البلاد، وارتفعت جرائم الفسق بالمحارم نتيجة لضعف الرابطة الأسرية، وفقدان الجماعات المحليّة والفرعيّة لسلطة الضبط التي كانت تمارس في ظروف المجتمعات المحليّة، إضافةً إلى جرائم خطف الطائرات والإجهاض والمظاهرات التي أصبحت تمارسها فئات متعددة من الشباب احتجاجًا على التناقضات القائمة في بناء تلك المجتمعات. هذا إضافةً إلى ظهور العديد من مظاهر الشغب وجرائم العنف التي أصبحت تمارسها فئاتٍ متعددة من الشباب، واتخذت صور عصابات منظمة، وكلُّ ذلك جاء احتجاجًا على التناقضات القائمة في بناء تلك المجتمعات المتقدمة كالولايات المتحدة وروسيا الاتحادية[٢٧].

ولا شكّ في أنَّ تفسير صور الشغب والعنف المتعددة، التي سادت تلك المجتمعات المتقدمة، يقتضي تعرّف أبعاد الاغتراب المصاحبة للظروف السائدة في تلك المجتمعات؛ إذ إنها ذات طبيعةٍ خاصّة، تعمل على تهيئة الأفراد للشعور (باغتراب فقدان السيطرة) والانفصال، وعدم الاندماج في المجتمع، ومن ثمَّ تكون الصور المتعدّدة للسلوك الإجرامي في تلك المجتمعات من ضمن مظاهر الاحتجاج من الأفراد على معاناتهم في هذه المجتمعات، التي تغيّرت بها جرائم الاعتداء على

الممتلكات والأشخاص والجرائم الفردية إلى جرائم العصابات المنظمة، وإلى الجرائم المرضيّة، ومن جرائم الطبقة العاملة إلى جرائم رجال الأعمال[٢٨].

يرى كورن هوسر Korn Hauser أنَّ اضمحلال الجماعات شبه المستقلة في المجتمع، كالجمعيات الأهلية والمحلية، سبب شعور الاغتراب عند منتسبيها، بينما يقول علماء اجتماع آخرون إنَّ العامل الأساسي لظهور حالة الاغتراب تضخّم المجتمعات وتحوّل العلاقات الاجتماعية فيها إلى علاقات رسمية مصلحيّة[٢٩].

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ الصحة النفسيّة تتدهور لدى الفرد الذي يعاني من الاغتراب وما يصاحبه، حيث يكون عرضة للاضطرابات النفسية، وتضطرب علاقاته مع الآخرين، ويظهر ذلك بعدم تعاطفه مع الناس. ويؤثر الاغتراب في العمل والإنتاج بأنواعه المختلفة، فإذا كان الإنسان عاملاً هبط إنتاجه، وإذا كان طالبًا فتر اهتمامه بالدراسة، وتتفاعل هذه الجوانب بعضها مع بعض فيؤدّي أحدها إلى الآخر.

فقد ظهر في إحدى الدراسات أنَّ الأفراد الذين يشعرون بالغربة عن عملهم تظهر بعض الأعراض السلبيّة في سلوكهم، منها: هبوط احترام الذات، والتوتّر، وعدم الرضا عن العمل.

غير أنَّ ذلك لا يعني أنَّ الاغتراب مضرٌّ دائمًا بأنواعه المختلفة ودرجاته، فالصور المعتدلة منه، وفي بعض أنواعه خاصّة، ضرورية لتقدّم المجتمع: لكي لا يصبح الأفراد نسخًا مكرّرة لما هو موجودٌ في مجتمعهم، ولدفع ذلك المجتمع نحو ما تتطلبه روح العصر.

إنَّ الشخص (المغترب) يقف على طرفي نقيض من الشخص (النمطي)، وذلك لأنَّ مثل هذا الشخص يرى أنّه يختلف عن نمط الشخصية السائدة في مجتمعه، وهو بسبب هذا الاختلاف يعاني من الاغتراب. والاغتراب في هذا المجال يعني إحساس الفرد بالغربة نتيجة ابتعاده عن الخصائص الأساسية للشخصية السائدة في مجتمعه[٣٠].

إنَّ من يراجع نشاطات علماء الاجتماع في ميدان دراسة الاغتراب يخرج بالملاحظات الآتية:

١ - إدراك السوسيولوجيين لجدوى هذا المفهوم بوصفه مشخّصًا حضاريًّا يشير إلى تركيب اجتماعي محدّد.

٢ - ينبغي تطبيق المفهوم بشكلٍ دقيق على بعض الظواهر كظاهرة التحلّل القيمي أو المعياري.

٣ - هناك سيولة واضحة في استعمالات السوسيولوجيين لهذا المفهوم بسبب تذبذب الآراء.

٤ - توجد ملاحظات تدور حول ضرورة تسخير المعرفة العلمية لتوجيه التربية لإعادة تنظيم واقع الفرد والمجتمع.

٥ - إنَّ بحث الاغتراب قد يحفز المجتمع لتحقيق درجاتٍ أكبر من المساواة والعدالة.

٦ - إنَّ استعمال المفهوم قد يُكسب آراء بعض المتطرفين عمقًا فكريًّا وإنسانيًّا[٣١].

لقد وجد بونجين وماكلامور في دراستهما للمقاييس المستخدمة في البحوث السوسيولوجية أنّه خلال خمس سنوات ظهر ما لا يقلّ عن ٢٤ مقياسًا أو مؤشّرًا للاغتراب وللمفاهيم المرتبطة به كـ (الانومي)[٣٢].

ويرى دارسو علم الاجتماع أنَّ الاستجابة المناسبة للأسئلة في الاستبيانات المصمّمة لرصد مشاعر الاغتراب النفسيّة ومواقفه ضرورية وكافية لتقرير وجود هذه المشاعر. كما يفترض دارسو الاجتماع أنَّ حقيقة الظواهر الاجتماعية يربطها معنى أو محور واحد. وتشير إلى وجود ارتباط بين هذه الظواهر جميعًا، كذلك غالبًا ما يتمّ صراحةً تأكيد الافتراض بأنَّ اصطلاح الاغتراب يشير إلى ظاهرة واحدة، وإن تكن معقّدة(٣٣).

من الواضح أنَّ نظريات الاغتراب وتفسيراته المتعدّدة لا تتعارض؛ لأنَّ كلاًّ منها قد شخّص نوعًا معيّنًا من الاغتراب، ولا شكَّ أنَّ المعاناة النفسية الناجمة عن نوعٍ معيّن من الاغتراب تختلف عن التي تنجم عن آخر.

إنَّ البحث عن دواعي الاغتراب يُفضي بنا لاكتشاف أسباب تقف وراء الشعور بالغربة، وينشأ هذا الشعور عادةً نتيجةً لإفرازات الحياة ومشكلاتها وأزمات العصر التي يتولّد عنها هذا الشعور، ولعلّ من أهمها النزاعات والصراعات السياسيّة والعسكريّة، وما ينجم عنها من قهرٍ وتعسّف. ●

●●●

الحواشي

١ – الاغتراب: مجلة العلوم الاجتماعية، ع٤ سنة ١٩٨١/ ١١٠.

٢ – مدخل إلى علم الاجتماع: ١٤٩.

٣ – The Uncommitted (Alienated Youth in American: P. 148.

٤ – Eric-Childhood and Society -New-York: P. 227.

٥ – مدخل إلى علم الاجتماع: ١٥٠.

٦ – قضايا علم الاجتماع: ٣٠ – ٣١.

٧ – بعض المتغيرات المصاحبة لاغتراب الشباب عن المجتمع الجامعي: مجلة العلوم الاجتماعية: مج١٧/ ع١/ ٩١.

٨ – The Encyclopedia of Sociology Guilford: P. 16.

– المجتمع السليم: ١.

١٠ – المصدر نفسه: ٤٨.

١١ – قضايا علم الاجتماع: ٣١.

١٢ – الاغتراب: ٢٣٩.

١٣ – The Uncommitted (Alienated Youth in American: P. 149.

١٤ – الاغتراب: مجلة العلوم الاجتماعية: ع٤، س ١٩٨١/١١٢.

١٥ – فيلكس غيير: أستاذ وباحث في جامعة أمستردام (هولندا). الأمين العام للرابطة الدولية لعلم الاجتماع، الأمين العام السابق للجنة الدولية للبحث في الاغتراب.

١٦ – الاغتراب منحى المنظومات العامة: ١١.

١٧ – الاغتراب، المجلة الاجتماعية القومية: مج٢٩/ ع٣/ ١٥٨.

١٨ – معجم علم الاجتماع: ٢٠ – ٢١.

١٩ – On the Meaning of Alienation: P. 783 - 790.

٢٠ – الاغتراب: المجلة الاجتماعية القومية: مج٢٩/ ع٣/ ١٥٨ – ١٥٩.

٢١ – الاغتراب: ٢٣٩.

٢٢ – الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر: ٢٩٩ – ٣٠١.

٢٣ – علم الاجتماع الجنائي: ١٢٧.

٢٤ – Alienation Structural Strain and Political Deviancy: 5/4/390.

٢٥ – Measure of Alienation American Sociological Review: 461.

٢٦ – الاغتراب: ٢٣٩ – ٢٤٠.

٢٧ – بحث الانحراف بكندا: ٨٩.

٢٨ – علم الاجتماع الجنائي: ٣٨١.

٢٩ – معجم علم الاجتماع: ٢٣.

٣٠ – Organizational Behavior: 210 - 211.

٣١ – الاغتراب اصطلاحاً ومفهوماً وواقعًا: مجلة عالم الفكر: مج١٠/ ع١/ ٣٥.

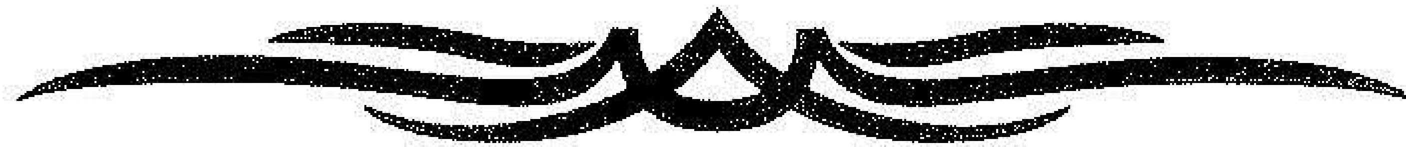
٣٢ – Encyclopedia of Psychology: 237.

٣٣ – الاغتراب: ٢١٣ – ٢١٤.

المصادر والمراجع

- **الاغتراب،** لبركات حمزة، المجلة الاجتماعية، مج٢٩، ع٣، القاهرة، ١٩٩٢م.
- **الاغتراب،** لريتشارد شاخت، ترجمة كامل يوسف حسين، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م.
- **الاغتراب،** لحليم بشاي، مجلة العلوم الاجتماعية، ع٤، جامعة الكويت، ١٩٨١م.
- **الاغتراب اصطلاحًا ومفهومًا وواقعًا،** لقيس النوري، مجلة عالم الفكر، مج١٠، ع١، الكويت، ١٩٧٩م.
- **الاغتراب منحى المنظومات العامة،** لفيليكس غيير، ترجمة خير الله عصار، مطابع جامعة عنابة، المغرب، ١٩٨٢م.
- **الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر،** لنبيل رمزي إسكندر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر، ١٩٨٨م.
- **انحراف الأحداث في الدول ذات الصناعة المتطورة،** أندريه روبرت، الحلقة الدولية للعلم والجريمة، ١٩٦٣م.
- **بحث الانحراف بكندا،** ترجمة د. السيد علي شتا، تقرير٢، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، مصر، ١٩٧١م.
- **بعض المتغيرات المصاحبة لاغتراب الشباب عن المجتمع الجامعي،** لإدريس عزام، مجلة العلوم الاجتماعية، مج١٧، ع١، الكويت، ١٩٧٩م.
- **علم الاجتماع الجنائي،** للدكتور السيد علي شتا، دار الإصلاح للطبع والنشر، السعودية، ١٩٨٤م.
- **قضايا علم الاجتماع،** ج. أوسيبوف، ترجمة سمير نعيم أحمد ورفيقه، دار المعارف، ١٩٧٠م.
- **المجتمع السليم،** لأريك فروم، تعريب محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٠م.
- **مدخل إلى علم الاجتماع،** سناء الخولي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٨٢م.
- **معجم علم الاجتماع،** لدينكن ميتشيل، ترجمة إحسان محمد الحسن، مطبعة دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م.

- Erickson, Eric-Childhood and Society - New York, Norton Press, 1950.
- Kenniston, Kenneth, The Uncommitted (Alienated Youth in American Society) New York, Hurcour Brace, 1965.
- Korman, Abraham, Organizational Behavior, New Jersey, Printice Hall, New Jersey, 1977.
- Michal, Faia, Alienation Structural Strain and Political Deviancy, Social Problems, American Sociological Review, Vol. 5, No. 4, 1967.
- Nettle, G. Measure of Alienation, American Sociological Review, Vol. 7, No. 11, 1957.
- Raymond, J. Corcise, Encyclopedia of Psychology, New York, John Wiley & Sons Press, 1987.
- Seeman, Melvin, On the Meaning of Alienation, American Sociological Review, Vol. 24, No. 6, 1959.
- The Encyclopedia Dictionary of Sociology Guilford. The Dushkim Publishing Group, 1986.



السكن في التراث العربي

الأستاذة / نبيلة عبد المنعم داود
مركز إحياء التراث العلمي العربي
جامعة بغداد - العراق

إنَّ من أبرز مظاهر الحضارة نشاط الفعاليات البشرية ونموّ جوانبها الماديّة والفنيّة والفكرية المتنوعة. ومن المقاييس السليمة لتقدير الرقي الحضاري تقدير مدى النموّ والتقدّم في أكبر عددٍ من جوانب الحياة ، حيث يكون هذا التقدّم العميق الشامل منسجمًا متناسقًا ؛ لأنَّ الأمة المتحضّرة هي التي تخلق مؤسَسات ومنظَمات مترابطة ومنسجمة ، تعين على تنمية نشاط جوانب الحياة المتنوعة وفعالياتها في أبنائها ، وهذا بدوره يستلزم أن تكون المؤسَسات قائمة على قواعد سليمة ، ومستندة على مبادىء خلقية صحيحة.

ومن هذه الفعاليات الحضارية العمارة ، التي يركز في هذا البحث على جانب السكن منها فقط.

عرف القدماء العمارة بأنّها عقود الأبنية وكيفية إحكامها وطريق حسنها ، كبناء الحصون المحكمة ، وتنضيد المنازل البهية ، والقناطر المشيدة وأمثالها ، وأحوال كيفية شقّ الأنهار وانباط المياه ونقلها من الأغوار والنجود وغير ذلك[١].

يقول ابن خلدون: «صناعة البناء أوّل صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للسكن والمأوى للأبدان في المدن، وذلك لأنَّ الإنسان لِما جُبِلَ عليه من الفكر في عواقب أحواله لا بُدَّ من أن يفكِّر فيما يدفع عنه الأذى من الحرّ والبرد، كاتّخاذ البيوت المكتنفة بالسقف والحيطان من سائر جهاتها، والبشر مختلفٌ في هذه الجبلة الفكرية...»[٢].

والسكن في اللغة من سكن سكنًا وسكونًا، وسكن البيت والدار: أقام فيها وتوطّن، فهو ساكن، والجمع سكان وساكنون. والسكن أيضًا أهل الدار. والسكن: كلُّ ما تسكن إليه وتطمئن من أهل وغيرهم[٣]. ومنه المسكن وهو المنزل[٤].

أمّا الدار فهو المحلّ يجمع البناء والعرصة، أو الموضع يحل به القوم. أمّا المنزل المسكون فهو المحلّة تسكنها القبيلة[٥].

والنزل تعني المنزل، أو ما هيِّء للضيف النزيل من طعامٍ وغيره من أسباب الضيافة. وتأتي كلمة

منزل بمعنى موضع النزول، أمّا المنازل فتعني الدرجات وموضع النزول أيضًا(٦).

أمّا المأوى فهو المكان تأوي إليه ليلاً(٧). وآواه: ضمّه إليه، أسكنه في مأواه(٨). أمّا البيت فهو المأوى، والجمع بيوت، وهو أخص بالمسكن(٩).

ولمعرفة تطوّر السكن ومصادره لا بُدّ من العودة إلى التراث العربي في هذا المجال؛ لأنّه نقطة البداية في كلّ المجالات الحضارية والثقافية مستندين إلى القرآن الكريم، والسنّة النبوية، وكتب الفقه، ودواوين الشعر، والمعاجم اللغوية، وكتب التاريخ، والإدارة العربية، والجغرافية والرحلات، وكتب المعارف العامة، وكتب الطب، والحسبة، والكتب المتخصّصة بالسكن.

أولا : القرآن الكريم.

القرآن الكريم كتاب الله المنزل، والكتاب الواسع الوحيد الذي وصل إلينا محتفظًا بدقّته وضبطه.

والقرآن الكريم يخاطب الناس بما يفهمون، ويشير إلى كثيرٍ ممّا يعرفون ويتصرّفون. وردت في القرآن الكريم إشارات إلى السكن، والدار، والبيت، والمنزل، والمأوى، والقصور، والغرف، والخيام، وإشاراتٍ أخرى إلى ما كان للأمم الغابرة من آثارٍ، مثل سدّ مأرب وغير ذلك.

وردت كلمة سكن في عددٍ من السور بصيغٍ مختلفة في (٣٢ آية)... سكن، سكنتم، لتسكنوا، مساكن، مسكونة، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿**وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم**﴾(١٠)، و﴿**فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلاّ قليلاً**﴾(١١)، و﴿**لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال**﴾(١٢)، و﴿**ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار، ومساكن طيّبة في جنات عدن**﴾(١٣). و﴿**ليس عليكم جناحٌ أن تدخلوا بيوتًا غير مسكونة فيها متاعٌ لكم**﴾(١٤).

كما وردت كلمة بيت في (٦٧) آية بصيغٍ مختلفة: بيت، بيتي، بيوتكم، بيوتهن... ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها، ولكنّ البرّ من اتّقى وأْتوا البيوت من أبوابها**﴾(١٥)، و﴿**يا أيُّها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتًا غير بيوتكم حتى تستأنسوا...**﴾(١٦).

كما وردت كلمة دار في (٥٠) آية، وبصيغٍ متعدّدة: دار، داركم، دارهم، داره... ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**فخسفنا به وبداره الأرض**﴾(١٧).

كما ورد في القرآن الكريم الإشارة إلى الغرفة والغرف في (٥) آيات، ومن ذلك:

﴿**لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف**﴾(١٨). و﴿**من فوقها غرفٌ مبنية تجري من تحتها الأنهار**﴾(١٩).

وأشار القرآن الكريم إلى القصر والمقصورات في (٥) آياتٍ منها: ﴿**تتخذون من سهولها قصورًا وتنحتون الجبال بيوتًا**﴾(٢٠). و﴿**ويجعل لك قصورًا**﴾(٢١).

وورد ذكر الخيام والمقصورات في آيةٍ واحدة هي: ﴿**حورٌ مقصوراتٌ في الخيام**﴾(٢٢).

كما أشار إلى المنزل، قال تعالى: ﴿**ربِّ أنزلني منزلاً مباركًا**﴾(٢٣).

وأشار أيضًا إلى الوصيد، قال تعالى: ﴿**وكلبهم باسطٌ ذراعيه بالوصيد**﴾(٢٤).

ثانيا : الحديث النبوي الشريف

وردت في الحديث النبوي الشريف إشارات عديدة إلى السكن والمساكن في الصحاح الستّة في: كتاب الزهد، وكتاب بدء الخلق، وكتاب الأدب، وكتاب

الجهاد، والمظالم، والأقضية والطلاق، والفتن، والصيد، والطهارة[٢٥].

ووردت إشارات في الصحاح إلى البيت والبيوت في كتب: الوضوء، والطهارة، والمناسك، وبدء الخلق، والجهاد، والأطعمة، والأشربة، والزهد، والزكاة، والصيام، والدعوات، والبيوع، والمغازي، والمناقب، والجنائز، والتجارات، والفتن[٢٦].

أمّا الدار فقد وردت في الصحاح في كتب: المناقب، والجهاد، والأدب، والاعتصام، والأقضية، والمساقاة، والحدود، والأحكام، والاعتكاف، والاستسقاء، والكفالة، والزهد، والأضاحي، والأحباس، والمساجد، والرهون، والجنائز، والزكاة، والطلاق[٢٧].

أمّا الخيام فقد ذكرت في كتب: الجنائز، وبدء الخلق[٢٨].

أمّا القصر والقصور فقد ذكرت في كتب: الزهد، وبدء الخلق، والوصايا، والملاحم، والأدب، والإمارة، والجهاد، وفضائل الصحابة، والصلاة[٢٩].

كما ذكرت الغرفة والغرف في كتب: المظالم، والرضاع، وبدء الخلق، والفتن، والأدب، والإمارة، والاستسقاء، والزهد، والإمارة[٣٠].

كلّ المعلومات التي وردت في القرآن وفي الآثار النبوية تغلب عليها الصفة الدينية، وتصف الدار أو السكن أو البيت وصفًا عامًّا مع إشارة يسيرة إلى مواد البناء، وتكثر من الكلام على سعة البيت وتؤكّد البساطة في المنزل؛ لأنّها صفة من صفات الزهد، ولأنّها من عصر متقدّم، ورواتها من القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ومع ذلك تبقى مهمّة لاستكمال صورة السكن في التراث العربي.

ثالثا: كتب الفقه

الفقه هو العلم بالشيء، وفي الكتب الفقهية الكثير من المعلومات الخاصّة بأحكام الدار والسكن وتنظيمه وتخطيطه وحقوق مالكيه.

وقد جمعت هذه الإشارات المتناثرة في (المجلة) وفيها الكثير من الأحكام التي تخصّ تنظيم المدينة العربية الإسلامية، ويأخذ البيت حيّزًا كبيرًا، منها ما يتعلّق بالدار إذا كانت ملكًا لشخصٍ واحد، أو لعددٍ من الأشخاص، وما يتعلّق بحدود الدار ومجاورتها، فمن ذلك:

- إذا أراد أحدٌ وضع الطين في الطريق لأجل تعمير داره، فله وضعه في طرفٍ منه وصرفه سريعًا إلى بنائه بشرط عدم ضرر المارّين[٣١].
- إذا أحدث رجلٌ بناءً فسدّ بسببه شبّاك بيت جاره، وصار بحالٍ لا يقدر على القراءة معها من الظلمة، فله أن يكلّفه رفعه للضرر الفاحش، ولا يقال الضياء من الباب كافٍ؛ لأنّ باب البيت يحتاج إلى غلقه للبرد وغير ذلك من الأسباب[٣٢].
- رؤية المحل الذي هو مقرّ النساء كصحن الدار والمطبخ والبئر يسبّب ضررًا فاحشًا[٣٣].
- ليس لأحد أصحاب الطريق الخاص أن يجعل ميزاب داره التي بناها مجدّدًا إلاّ بإذن[٣٤].
- الملك المشترك، متى احتاج إلى التعمير والترميم، يعمره أصحابه بالاشتراك على مقدار حصصهم[٣٥].
- إذا حصل للحائط المشترك بين جارين وهن، وخيف من سقوطه، وأراد أحدهما نقضه، وامتنع الآخر، فيجبر على النقض والهدم بالاشتراك[٣٦].

وأمثلة أخرى كثيرة تعطى فيها الأحكام الفقهية، ومن خلال ذلك تشير إلى المنزل وتخطيطه وما فيه من صحنٍ وغرف ومطبخ وبئر وأمور أخرى[٣٧].

رابعا: الشعر العربي

الشعر ديوان العرب وهو من المصادر المهمة في دراسة السكن، وبشكل خاصّ دواوين الشعراء الجاهليين، والمعلّقات السبع أو العشر على اختلاف الروايات، وكلّها حافلة بوصف للبيت العربي، وبشكلٍ خاص الخباء، والخيام، والطراف، والوصيد وغيرها.

كما وردت فيها إشاراتٍ إلى وصف بعض القصور والمنازل المشيدة.

ثمَّ دواوين الشعراء في العصرين الأموي والعباسي. والشعراء كما هو معروفٌ يهتمون بالوصف المادي الظاهري، ولكن أشعارهم لا تخلو من المبالغة والخيال، ومع هذا ففيها معلومات تكمّل صورة البيت العربي.

خامسا: المعاجم اللغوية

وهي أوسع المصادر وأكثرها تفصيلاً ودقّة، وتحوي العديد من المفردات، وتشير إشارات متعدّدة إلى تخطيط البيت وموقعه ومواد بنائه، كما تشير إلى اختلاف تسمية البيت، وهي كثيرة، وسوف نشير إلى ما ذكره ابن سيده (ت ٤٥٨هـ) في كتابه (المخصّص)؛ لأنّه توسّع في ذلك، وذكر مجموعة من المفردات لأنواع البيوت وتخطيطها وصفتها ومواد بنائها، والبيت والدار واحد، وهو المسكن، سواءٌ كان من شعرٍ أو مدر، وهو مأوى الإنسان[٣٨].

خصّص ابن سيدة للسكن المواضع الآتية:

أ - الدور ونحوها[٣٩].

ذكر في هذا الباب مفردات، منها:

دار ودور ودورات.

الرّبع : الدار بعينها حيث كانت، والجمع أربع، وربوع، ورباع.

المربع : المنزل في الربيع، وأربع القوم دخلوا في الربيع، ثمَّ ذكر في هذا الباب أيضًا أمورًا تخصّ أقسام الدار، وهي:

حر الدار : وسطها، وكذلك بيضتها، وبيضة القوم وسطهم.

عقر الدار: أصلها، ومنه العقار، وهو المنزل والأرض والضياع.

الساحة : فضاء يكون بين دور الحي، والجمع السوح.

العيقة : الساحة.

الجواء : فرجة تكون بين بيوت القوم[٤٠].

الجوبة : الفضاء.

عرصة الدار : وسطها، وقيل ما لا بناء فيه؛ لاعتراض الصبيان فيها، والجمع عراص.

الوصيد : الفناء.

قاعة الدار وصرحتها وقارعتها: باحتها وساحتها.

بحبوحة الدار : سعتها.

الركحة : ساحة الدار.

الركح : الفناء، ومنه الأركاح: الأفنية.

عقوة الدار: باحتها، والجمع عقوات.

الكنّ : الذرى.

صحن الدار : وسطها.

العدوة، والعدوة: الساحة والفناء[٤١].

رحية الدار: ساحتها.

القصاء : فناء الدار.

عراق الدار: فناء بابها.

الطّوار : ما كان بحذاء الشيء.

حريم الدار: ما أضيف إليها من حقوقها ومرافقها.

طلل الدار: موضع من صحنها.

خلال الدار: ما حوالي جذرها وما بين بيوتها.

حيز الدار: ما انضمّ إليها من المرافق والمنافع، وكلُّ ناحية حيِّز على حدة، والجمع أحياز.

دار قوراء: دارٌ واسعة.

ثمَّ خصّص فصلاً آخر بعنوان:

ب - أسماء عامّة المنازل والأوطان(٤٢).

قال: المنزل والمنزلة.

بيئة الرجل: الموضع الذي يتبوّأ فيه.

المحلال : المكان يحلّ به الناس.

المرب : المكان يحلل به الناس.

المغاني : المنازل، غنيت بالدار أقمت بها.

الطن : المنزل.

الوطن : حيث أقمت من بلد، وطنت بالمكان وأوطنت.

أمّا الفصل الثالث فخصّصه لـ:

ج - آثار الديار ونحوها وذكر أسماء ما في(٤٣) **الدار من الدمن والرماد ونحوها.**

ذكر فيه:

الحلال : جماعات بيوت الناس.

الحواء : جماعات بيوت الناس.

الصرم : أبيات من الناس مجتمعة، أصرام، وأصاريم، وأصارم.

الحارة : كلّ محلة دنت منازلها.

وجعل الباب الرابع في:

د - البناء وما أشبهه(٤٤).

ذكر فيه:

بنيان البيت: سماؤه، ثمَّ قوبل بالبناء الفراش، ومنه الآية الكريمة: ﴿**الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماءَ بناء**﴾. فالبناء لما كان رفعًا للمبنى، قوبل به الفراش، وهو خلاف البناء، ومن ثمَّ وقع ما كان فيه ارتفاعٌ في نصبته.

البنية : الكعبة.

البناء المشيد: المطوّل.

والمشيد : المعمول بالشيد، وهو كلُّ شيءٍ طليت به الحائط من جصٍّ أو بلاط، ومنه الآية الكريمة: ﴿**في بروجٍ مشيَّدة**﴾(٤٥).

ثمَّ يستمر في ذكر مواد البناء فيذكر:

الجصّ، يقول جصّص فلانٌ داره: وهو الجصّ والقصّ، مكان جصاجص: أبيض مستوٍ.

الجصاصات : المواضع التي يعمل فيها الجصّ.

الحرض : الجصّ، والحراض: الذي يحرقه، والحراضة: الموضع الذي يحرق فيه.

الكلس : كلُّ ما طليت به حائطًا، أو باطن قصّ من غير أجر.

القرمد : كلُّ ما طلي به كالجصّ والزعفران.

بيت مزوق: مصور؛ لأنَّ أهل المدينة يسمُّون الزئبق الزاووق، فكأنَّ البيتَ سميَ بذلك؛ لأنَّه زيّن بتصاويرٍ يخلطها الزاووق.

البلاط: الحجارة المفروشة، وهي دار مبلطة.

الأساس، والجمع أسس[٤٦].

ويقال للأس المبدأ، وكلُّ متكوِّن أو مكوَّن أولاً فهو مبدأ، ومنه سمي الفؤاد مبدأ؛ لأنه أول متكوِّن من الجسم.

القواعد: أصول الأساس، واحدها قاعدة.

العلوّ: ما ارتفع من أصل البناء.

الربض: أساس المدينة، والربض: ما حولها.

الحك، والملاحكة، والترحك: شدّة التئام الشيء بالشيء من البناء وغيره.

رصَّ بناءه يرصّه رصًّا فهو مرصوص ورصيص: أي أحكم عمله، وكلُّ شيءٍ أُحكِمَ فقد رُصّ، واشتقاق الرصاص من هذا لتداخل أجزائه.

بناء قشيب، وقد قشب قشابة: حسن وخَلُص.

بناء غريّ: حسن، وكلُّ حسنٍ غريّ، ولكنه غلب على البناء.

اللبنة، واللبنة: التي يُبنى بها، وهي مربّعة من طين، والجمع لبن، وأصل التلبين التربيع.

الساف في البناء: كلُّ صف من اللبن، وأهل الحجاز يسمُّونه المدماك.

السعيدة: اللبنة، والآجر: طبيخ الطين.

الاجر والاجور والآجر: الخزف ما عُمِلَ من الطين، وشُويَ بالنار، فصار فخّارًا، واحدته خزفة.

السميط: الآجر القائم بعضه فوق بعض[٤٧].

الملاط: الطين الذي يخلط بين سافي البناء.

الرهص: الطين يجعل بعضه فوق بعض.

الرهاص: الذي يعمل الرهص.

صفة البناء: طرته.

الطاق: عقد البناء حيثما كان، والجميع الأطواق والطيقان.

العرقة: خشبة تعرض على الحائط بين اللبن.

العرق من الحائط: الصف.

البناء المعقود: الذي جعلت له عقود.

الجدار: الحائط.

الفصيل: حائط دون الحصن.

المرضون: المنضد من حجارة ونحو ذلك.

الرصف: الحجارة المتراصّة.

ويجعل لك قصورًا: البيت المبني قصر؛ لأنه يقصر من فيه، فيمنعه من الانتشار، وأصل القصر المنع والحبس.

المقصورة: الدار المحصنة[٤٨].

العقر: القصر المتهدّم بعضه على بعض، وقيل هو البناء المرتفع، وجمعه عقور.

ردحت البيت بالطين: أردحته، وأردحته: كاشفت عليه الطين.

الدهليز: الدلج.

بناء مقدن: طويل.

المجدل: القصر، أو الصرح، وكلُّ بناءٍ مرتفع عال.

الصرح: الأرض المملّسة.

الدسكرة: بناء كالقصر حوله بيوت.

الشرفة: ما يوضع على أعالي القصور والمدن، وقد شرفت الحائط جعلت له شرفة.

الممرد: البناء الطويل.

التمريد : التلميس والتسوية.

الفسيفساء : ألوان تؤلف من الخزف، فتوضع في الحيطان، وافسفس - البيت المصوّر بها.

الأرجام : علامات وأبنية عادية، يهتدون بها في الصحاري.

الأجام والأطام: الحصون.

طرت البناء: جددته.

الجوسق : شبه الحصن.

الدكّة : بناء يسطح أعلاه. السطح: ظهر البيت، وجمعه سطوح.

طابة البيت: سقفه[٤٩].

الأجار : السطح إذا لم يستوِ، أو تضرس البناء.

هـ - البيوت وما فيها وما حولها

خصّص هذا الباب لأنواع البيوت، ومنها:

الخفض : البيت الصغير، وجمعها أخفاض.

الحضّ : البيت الذي يسعف عليه بخشبة على هيئة الأزج، سمي بذلك لأنه يرى ما فيه من خصائصه.

الصلهب : البيت الكبير.

البهو والخزانة: البيت المقدّم أمام البيوت[٥٠].

السّفيق : البيت المجصّص.

بيت وعيب: واسع.

دار قوراء: واسعة.

العرزال : بيت صغير.

الفزر : بيت يتخذ على خشبة طولها ٦٠ ذراعًا.

قريصة البيت: خير موضع فيه، إن كان في حرّ فخيار ظله، وإن كان في قر فخيار كنّه.

الكعبة : البيت المربع.

محراب البيت: صدره، وأكرم موضع فيه.

زاوية البيت: ركنه.

قرفة البيت: زاويته وزايوقته.

الاياد : التراب يجعل حول الحوض والخباء.

غمى البيت: سقفه، ومن ذلك غميت الإناء: أي غطّيته.

و - ما يسقف به ويعمد

أشار فيه إلى عدّة أمورٍ هي:

العوارض : خشب يوضع عرضًا فوق البيت المسقف.

العرض : خشب يوضع عرضًا فوق البيت المسقف، إذا أرادوا تسقيفه، ثمَّ يُلقى عليه الخشب الصغار.

العمود : ما دعمت به، والجمع أعمدة.

الأواسي : السواري.

الأساطين : واحدتها أسطوانة.

ز - صفات البيت[٥١].

ومن ذلك:

البيت المجرّد: المسنّم الذي يقال له كوخ.

المجرّد من كلّ شيء: المعوج.

ويشير إلى نوعٍ آخر من البناء هو (الهياكل والصوامع)[٥٢]، وهي ما عظم من أجرام البنيان.

ح - باب الدرج

أصل الدرجة المنزلة، والجمع درج البناء: لأنها مراتب، بعضها فوق بعض، ويذكر مفرداتٍ منها:

الريم : الدرج.

المراحص : شبه السلم.

المعراج : شبه السلم.

العتب : مراقي الدرج من الخشب.

المرقاة : الدرجة والسلم.

ط - باب الظلّة والخيمة[٥٣].

يذكر مفردات منها:

الظلّة : ما استظلّ به.

الصفة : الظلّة.

العريش : الظلّة من شجر.

النعامة : ظلّة، أو علم يتخذ من خشب.

الآل : خشب الخيام الواحدة[٥٤].

البرطلة : المظلة الضيّقة.

ويذكر أيضًا نوعًا آخر من البناء للحيوانات بعنوان:

(ما يتخذ من الحجر والحظائر)[٥٥] يذكر فيه:

الحجرة : بيت يتخذ للإبل من الحجارة.

الحظار، والحظر والحظيرة: الحجرة تعمل من شجر للإبل؛ لتقيها من البرد والريح.

العتة : حظيرة من خشب تجعل للإبل.

الكنيف : الحظيرة من الشجر تجعل للإبل.

الأصيدة : الحظيرة من الغصنة.

الحواط : حظيرة تتخذ للطعام.

ويشير إلى باب الكواء ويقول:

الكوة، وجمعها كواء وكوى: الفتحة أو الثقب.

الخصاصة : الفرجة بين الشيئين، وكلّ كوّة ليست بنافذة فهي مشكاة.

الخرق : الفرجة.

الخوخة : كوّة في البيت تؤدّي إليه الضوء.

ثمّ يتوسع في الأبنية من الخباء وشبهه.. يقول:

الأبنية من الخباء، وهو من وبرٍ أو صوف، ولا يكون من شعر.

الأخبية : بيوت الأعراب، فإذا اضخم الخباء فهو بيت، فإذا اضخم فهو مظلّة.

الإطنابة : المظلّة.

ويقول: بيوت العرب ستة: مظلّة من شعر، وخباء من صوف، وبجاد من وبر، وخيمة من شجر، وأقنة من حجر، وقبة من أدم[٥٦].

الخفش : البيت الصغير من بيوت الأعراب.

الطراف : بيت سماؤه من أدم.

الفلجة : شقّة من شقق البيت.

الكفاء : الشقّة التي تكون في مؤخّر الخباء.

البصيرة : ما بين شقتي البيت.

الردحة : سترة في مؤخرة البيت.

الرواق : بيت كالفسطاط[٥٧].

الفازة : بناء من خرق يبنى في العساكر.

الكسر : أسفل الشقّة[٥٨].

الوكف : مثل الجناح في البيت.

الحذر : ثوب يمدّ في عرض الخباء، فتكون فيه الجارية.

السدل : الستر.

العقوب : العمد التي يعمد بها البيت[٥٩].

البواق : اسم كلّ عمودٍ في البيت ما خلا وسط البيت.

الشجوب : أعمدة من أعمدة البيت[٦٠].

المضرب : الفسطاط العظيم.

البلق : الفسطاط.

السرادق : ما أحاط بالبناء.

ومثل ما تكلّم عن البناء تكلّم عن الهدم والتخريب، وفي هذا الباب الكثير من المفردات[٦١]. ثمَّ يضيف أبوابًا أخرى عن (كنس البيت وترتيبه)، وهي جوانب حضارية تدلُّ على اهتمام العرب بالنظافة، كما تشير إلى الأدوات المستعملة في ذلك، وأهمّها المكنسة، وتسمّى المحوقة، أو الحواقة، وتتخذ من الخوص[٦٢].

متاع البيت وما يستعمل من آلاتٍ وأدوات[٦٣]: كما يخصّص بابًا يسمّيه (أعيان المتاع والأوعية)[٦٤]. أي كلّ ما يتعلّق بالبيت. وهي صورة حضارية لمجتمع متطوّر متحضّر، يعنى بالنظافة، ويهتم بالأناقة.

يُروى عن الوزير المهلبي (ت ٣٣٩هـ) أنّه نصح أحد كتّابه، وكان له دار له قال: تأنّق فيها فهي عشك وفيها عيشك[٦٥].

هذا ما قدّمته المعاجم العربية من مفرداتٍ واسعة متعدّدة، تدلُّ على أنَّ موضوع السكن كانت له أسسه وأصوله، وأنّه تدرّج بتطوّر المرحلة التاريخية.

سادسا : كتب التاريخ

تقدم كتب التاريخ مادّةً عن البناء والسكن، وبشكلٍ خاصّ عن بناء القصور الخاصّة بالخلفاء والأمراء والموسرين، وهي تهتم بالدرجة الأولى بالوصف، وقد تبالغ فيه، إلاّ أنّها تعطي معلوماتٍ عن اهتمام الخلفاء والأمراء بشكلٍ خاصّ بالبناء والعمارة بوصفها أساس الملك، كما تعطي بعض المعلومات عن مواد البناء ومصادره وبعض الشيء عن طرز البناء والنفقات التي تخصّص له، والأمثلة على ذلك كثيرة منها: كتاب مروج الذهب للمسعودي (ت ٣٤٦هـ) والكامل لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، وغيرها من مصادر التاريخ الإسلامي العامّة، وهي في ذكرها للمعلومات لا تخصّص بابًا للبناء، وإنّما تذكر هذه المعلومات في أثناء كلامها عن سيرة هذا الأمير، أو الخليفة، أو الوزير. ولعلَّ ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) هو من فصل في ذلك، وخصّص بابًا للسكن والبناء في مقدمته، فقد ذكر في الفصل الذي سمّاه (فصلٌ في الإشارة إلى أمّهات الصنائع)[٦٦] ذكر فيه صناعة الفلاحة أوّلاً، ثمَّ صناعة البناء، وهي على حدِّ تعبيره «أوّل صنائع العمران الحضري وأقدمها».

أشار ابن خلدون في هذا الفصل إلى بناء الدور والمساكن وميّز بينها، وقال: «إنَّ ذلك تابعٌ للأقاليم التي يسكنها الناس وطبيعتها».

وقال: «... والبشر مختلفون في هذه الجبلة الفكرية – صناعة البناء... اختلاف أحوالهم في الغنى والفقر، وكذا حال أهل المدينة الواحدة؛ فمنهم من يتخذ القصور والمصانع العظيمة الساحة، المشتملة على عدّة الدور والبيوت والغرف الكبيرة... يؤسّس جدرانها بالحجارة، ويلحم بينها بالعكس، ويغالي عليها بالأصبغة والجصّ، ويبالغ في ذلك بالتنجيد والتنميق إظهارًا للبسطة بالعناية في شأن المأوى، ويهيىء مع ذلك الاسراب والمطامير للاختزان لأقواته، والاصطبلات لربط مقرباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والحاشية، كالأمراء ومن في معناهم».

ويقول في موضعٍ آخر: «ومنهم من يبني الدويرة والبيوت لنفسه وسكنه وولده، ولا يبتغي ما وراء ذلك لقصور حاله عنه واقتصاره على السكن الطبيعي للبشر»[٦٧].



ويشير إلى من يعمل في صناعة البناء ويقول: إنّ منهم الماهر ومنهم القاصر، كما يذكر بعض مواد البناء، ومن يبني بيته بالحجر والكلس، ومن يبني بالطين.

كما يشير إلى استعمال الخشب وطريقة البناء والمواد الأخرى المستعملة كالرخام والخزف والصدف، وما يبنى في البيوت من صهاريج الماء[٦٨].

ويذكر مسألة تتعلق بالمدن وكثرة الازدحام فيها، الذي يؤدي إلى خلافاتٍ بين السكان بسبب الفضاءات وبسبب الانتفاع من الماء الجاري في القنوات، والمنافذ للحياة الجارية. والفضلات المسربة في القنوات، وما يمكن أن يضرّ بالجدران، وما يحصل من الدور المشتركة وغيره من الأمور.

ويؤكّد ابن خلدون رأيه في أنّ كمال صناعة البناء بكمال الحضارة، وكثرتها بكثرة الطالب لها[٦٩].

ويشير إلى مسألة تتعلّق بالبناء، وما يستخدمه العمال من أشياء في الهندسة، مثل تسوية الحيطان بالوزن، وإجراء المياه بأخذ الارتفاع، وجرّ الأثقال بالهندام، واستخدام النسب الهندسية وما إلى ذلك[٧٠].

سابعا : كتب الإدارة العربية

وهي الكتب الخاصّة بالرسوم والضرائب والكتابة والوزارة، حيث يعدُّ موضوع العمارة وبناء المساكن من المسائل الأساسية، التي تعدّ معرفتها دليلاً على نجاح المكلّف بالإدارة كالكاتب والوزير، ومثال ذلك ما ذكره أحمد بن جعفر بن شاذان (ق ٧هـ) في كتابه (أدب الوزراء) حيث خصّص بابًا باسم (باب البنيان وتقدير مواضعه)[٧١] قال فيه:

«وأصوب مواضع البنيان، وأنفعها وأضواها، وأحدُّها للبصر ما بني فيه على ما ارتفع من الأرض، فإنّ المشترك إذا بني على تلٍّ كان مطلاً على المنازل، يشرف صاحبه على ما أحبّ أن ينظر إليه.

وأجود ما جعلت إليه أبواب المنازل المشرق واستقبال ريح الصبا، فإنّ ذلك أصحّ للأبدان لسرعة طلوع الشمس وضوئها عليه. وينبغي للبيوت أن توسّع ويرفع سمكها»[٧٢].

وأجود ما قطع للبناء من الشجر في الصيف: لأنّ هذا الوقت يوافق الشجر جافًا، قد أذهبت عنه الشمس ما يصيبه من ندى الليل، وندى أوّل النهار، فإذا قطع في هذا الوقت كان أبقى له وأصلب.

وتقدير الإيوان الأعظم ٤٠ ذراعًا × ٢٠ ذراعًا.

والدار التي بين الإيوان ٨٠ ذراعًا × ٨٠ ذراعًا.

والبهو وطوله ثلثا عرضه، والبيت الشتوي طوله أضعاف عرضه، والمخرج طوله ثلث عرضه.

والبيت المربّع أو المدوّر فأفضلهما أطولهما سمكًا. وأبواب البيوت ينبغي لها أن تكون بقدر موضعها ممّا يحتاج من زينته ووثاقته ليس بقدر البيت الذي هو فيه. وينبغي أن يكون طوله مثلي عرضه.

والقباب أربعة أجناس: مدوّرة، ومربعة، وذات ثمان زوايا، وذات اثنتي عشرة زاوية. والاصطبل ينبغي أن يكون عريضًا قدر ما يربط خلف الدابة دابة أخرى. وينبغي لبيت الشراب أن يكون له بابان ضيّقان، وكوّتان واسعتان، وبابان واسعان.

فأمّا الباب الواسع والكوّة الواسعة فعن يسار القبلة من قبل ريح الجنوب. وأمّا البابان الضيّقان فمن قبل المشرق، أو عن يمين القبلة من قبل ريح الشمال[٧٣].

وينزه بيت الشراب عن كلّ ريحٍ كريهة، وكلّ قذر،

وليكن بين كلّ وعائين من أوعية الشراب ذراع، ولتكن مواضع الأوعية جافّة، فإن كانت مواضع الأوعية ندية فلتفرش آجرًا وحجارة.

وتقدير المعصرة أن يكون طولها خمسة أضعاف عرضها. وهكذا أعطى ابن شاذان صورة للبيت، شملت موقعه وصفته وتخطيطه ومواد بنائه.

ثمّ ألحق هذا الفصل بباب بنيان البساتين، وفضل أن تكون جنب منزل القوم؛ فإنّ البستان إذا كان إلى جنب الدار عمّ طيب ريح ذلك البستان حين تهبّ الرياح، ودعا إلى أن يزرع فيه من كلّ أنواع الأشجار، وأصنافًا من الرياحين، والورد والنسرين، والسوسن؛ لأنّه على ما يقول «معجب للناظر، معين لما يراد به مع مرّ النسائم».

ثامنًا: كتب الجغرافية والرحلات

تقدّم هذه الكتب معلوماتٍ عن الأقاليم وطبيعتها ومناخها، وتذكر خلال ذلك وصفًا عامًّا لمنازل ذلك الإقليم ودوره. وتشير في بعض الأحيان إلى تخطيط المنزل ومواد بنائه وتنوّع تلك المواد حسب مناخ الإقليم وطبيعة الأرض، كما أنّها تهتم بخطط المدينة ومواقع البيوت فيها. وتركّز على وصف المباني المهمّة والعجيبة على حدّ تعبيرها، وتشير إشاراتٍ يسيرة جدًّا إلى مباني عامّة الناس.

ومثال ذلك ما ذكره الوطواط (ت ٧١٨هـ) في موسوعته (مباهج الفكر ومناهج العبر) في القسم الخاص بالجغرافية وهو، وإن كان يعدُّ من الموسوعات، أو من كتب الثقافة العامة، إلاّ أنّي أدرجته ضمن الجغرافية؛ لأنّه خصّص هذا القسم لها، إضافةً إلى أنّه استوعب الكثير ممّا كتب الجغرافيون.

فقد ذكر في الباب الثامن[٧٤]: في ذكر المباني التي بقي أثرها، المباني العظيمة، وقدّم وصفًا عامًّا لها، وأشار إلى مباني العرب ووصفها نثرًا، أو شعرًا، ومن هذه مباني اليمن، كما أسهب في وصف مباني مصر والأندلس[٧٥]، ويعود هذا كما ذكر هو في الكتاب نفسه، قائلاً: «وإنّما أطنبت في وصف هذين الصقعين - مصر والأندلس - دون ما عداهما من الأصقاع، وأثبت في وصفهما ما تشترك في قبوله القلوب والأسماع: لأن بأحدهما نما فرعي، وبالآخر زكا أصلي، وتفرق في مجموعهما أسرتي وأهلي[٧٦].

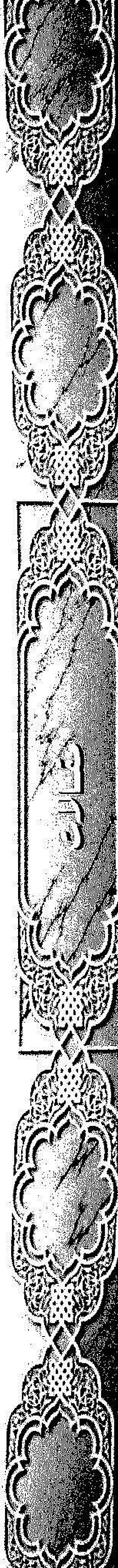
أمّا الباب التاسع من كتابه فقد عنونه: فيما وصفت به المعاقل والمنازل[٧٧]، ركّز فيه على الحصون، وأعطى وصفًا أدبيًّا عامًّا وأكثر فيه من الاستشهاد بما قاله الشعراء.

وخصّص فصلاً في هذا الباب بعنوان: فيما يختصّ بالقصور والمنازل من الأوصاف[٧٨]، ذكر فيه أوصاف المنازل، وخصّ القصور بوصفٍ مفصّل بأسلوبٍ أدبيّ، وأشار إلى مواد البناء، وإلى بعض القضايا في التخطيط. إلاّ أنّ هذا الفصل كسابقه يغلب عليه الشعر والوصف العام الذي لا يخلو من المبالغة.

أشار فيه أيضًا إلى ما في الدار من بركٍ وفوّارات، وبعد الوصف العام يعطي أمثلة لمنازلٍ راقَ منظرُها على حدّ تعبيره، وكلّها قصور الخاصّة في مشرق الدولة ومغربها.

فهذه المادة على الرغم من بساطتها وعموميّتها إلاّ أنها تضيف مادةً مهمّة لموضوع العمارة وعمارة المنازل بالذات.

أمّا كتب الرحلات فهي تهتم بالوصف العام أيضًا، وتقدّم معلوماتٍ عن الأقاليم المختلفة، وتهتم بمباني الخلفاء والخاصّة، ومثال ذلك ما ذكره ابن جبير (ت ٦١٤هـ). وتكمن أهمية المعلومات التي



تقدّمها كتب الرحلات في أنّها تعطي صورة لمشرق الدولة العربية ومغربها، وخصائص العمارة والدور فيها، وهي تعتمد على المشاهدة والوصف العام؛ أي إنّها تمثّل الدراسة الميدانية، ومع هذا فأوصافها عامّة، عرضت بأسلوبٍ أدبيّ، وتهتم بالمظهر الخارجي، ولكن فيها إضافةً إلى الحديث عن الدور الكبيرة التي تلفت النظر الحديث عن مواد بنائها.

ومما يؤخذ على كتب الرحلات أنّها في بعض أقسامها تحوي معلوماتٍ منقولة عن كتبٍ مدوّنة، وليست شهود عيان.

تاسعا : كتب الثقافة العامة

وهي مجموعة من الكتب تناولت جوانب متعدّدة من الحياة والفكر، فذكرت بعض الحقائق والأفكار العلمية، وقدّمت مادةً قيّمة في العديد من جوانب المعرفة، ومنها جانب العمارة والسكن، منها: كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) فقد خصّص فيه بابًا في كتابه عنوانه: (باب البناء والمنازل)[٧٩]، ذكر فيه قضايا متفرقة، تتعلق بأهمية الدار والمحافظة عليها، ويذكر «ليكن الدار أوّل ما تبتاع وآخر ما تبيع».

كما يشير إلى أقوالٍ كثيرة تدعو إلى السعة في البيت، منها: قول أحدهم لابنه حين اختطّ داره: «هي قميصك فإن شئت فوسّعه، وإن شئتَ فضيّقه».

وكانوا يفضلون أن تبنى بيوت الخاصّة بعيدًا عن العامّة، كما كانوا يهتمون بتأثيث الدار، ويعدّون ذلك شيئًا أساسيًا، يروى عن أحد أهل البصرة أنّه بنى دارًا كثيّة الذراع، واسعة الصحن، رفيعة السمك، عظيمة الأبواب. فقال: اعلم أنّك قد ألزمت نفسك مؤونة لا تطاق، وعيالاً لا يُحتمل مثلهم، ولا بدّ لك من الخدم والستور والفرش على حسب ما ابتليت به نفسك، فإن لم تفعل هجنت رأيك[٨٠]. وهذا يعطي انطباعًا عن سعة الدور ومؤونتها.

كما يشير إلى اختيار موقع الدار، ويفضل أن تكون في ناحية المشرق وناحية ريح الصبا، أو يستقبل بها مهب ريح الصبا، وذلك لأنّ ناحية المشرق وناحية ريح الصبا يوصفان بالعلوّ والارتفاع، وناحية المغرب والدبور يوصفان بالانخفاض.

ويذكر قولاً لعمر بن الخطاب رضي الله عنه يشير فيه إلى استعمال الجصّ والآجر، يقول: «كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول «على كلِّ خائنٍ أمينان الماء والطين». ومر ببناء يبنى بآجر وجصٍّ، فقال لمن هذا؟ قالوا: لفلان، فقال تأبى الدراهم إلاّ أن تخرج أعناقها، وشاطره ماله.

كما يشير في قولٍ آخر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيه بعض مواصفات البناء: قال لما بلغ عمر أن سعدًا وأصحابه قد بنوا بالمدر، قال: قد كنت أكره لكم البنيان بالمدر، فاما إذا فعلتم فعرضوا الحيطان، وأطيلوا السمك، وقاربوا بين الخشب[٨١].

أمّا عن موقع الدار فقد ذكر قولاً ليزيد بن المهلب، قال:

الصواب أن تتخذ الدور بين الماء والسوق، وأن تكون الدور شرقيّة، والبساتين غربيّة[٨٢].

وذكر أيضًا أنّ أصلح مواضع البيان أن تكون على تلّ أو كبس وثيق؛ ليكون مطلاً[٨٣]. وأحق ما جعلت إليه أبواب المنازل وأفنيتها وكواؤها المشرق، واستقبال الصبا، فإنّ ذلك أصلح للأبدان؛ لسرعة طلوع الشمس وضوئها عليهم.

ومن حسن التشبيه في البناء قول علي بن الجهم (ت ٢٤٩هـ) يصف بيتًا من بيوت الخاصّة، قال[٨٤]:

صحونٌ تسافرُ فيها العيونُ

وتحسر عنْ بعدِ أقطارها

وقـبـــةُ مـــلـكٍ كـأنَّ الـــنـجـــومَ
تـصـغـــي إلـــيـهـــا بـأســرارِهـــا
وفـــوارة ثـــأرهـــا فـــي السَّـمـــاء
فـــلـيـستْ تـقـصُّــر عــن ثـــارهـــا
إذا أوقـــدتْ نـــارَهـــا بـــالـــعـــراق
أضـــاءَ الـــحـجـــازَ سـنـــا نـــارِهـــا
تـــردُّ عـــلـــى الـــمـزنِ مـــا أنـــزلـت
عـــلـى الأرضِ مـن صَـوْبِ أقـطـارِهـا
لـــهـــا شُـرفـــاتٌ كـــأنَّ الـــربـيـــعَ
كَـسَـــاهـــا الـــريـاضَ بـأنـــوارهـــا
فـــهـــن كـمصـطـحـبـاتٍ خـــرجـــنَ
لـــفـصـــح الـنَّـصَـــارى وإفـطـــارهـــا
فَـمِـنْ بـيـــن عـــاقِـصَـــةٍ شـعـــرَهـــا
ومـصـــلـــحـــةٍ عـــقـــدَ زنَّـــارهـــا

فهو في هذه القصيدة أشار إلى الصحن، والقبة، والفوارة، والشرفة، وهي من أقسام المنزل.

ويختم حديثه عن بناء المنازل بتأكيد أن يكون للإنسان بيتٌ يملكه؛ لأنه دليلُ الاستقرار، ويذكر قولاً لأحد الفضلاء: يا بني إنّ من ضيق العيش شراء الخبز من السوق والنقلة من منزل إلى منزل(٨٥).

ومن بديع الأوصاف للدور والقصور ما ذكره الحصري (ت ٤٥٣هـ).

قال: «قصر كأن شرفاته بين النسر والعيوق، كأنّه يسامي الفرق».

وقال: «قصر طال مبناه، وطاب مغناه، كأنه في الحصانة جبل منيع، وفي الحسن ربيع مريع، شرفات كالعذارى تدون مناطقها، وتوجن بالأكاليل مفارقها».

وقال: «قصر أقرّت له القصور بالقصور»(٨٦).

ومن كتب الثقافة العامة أيضًا (كتاب المحاسن) لأبي جعفر أحمد بن أبي خالد البرقي الكوفي (ت ٢٧٤هـ، أو ٢٨٤هـ) وإن كانت الصفة الفقهية غالبة عليه غير أنّه أوسعها، إضافةً إلى أنَّ مؤلفه من عصرٍ متقدم، وهذا له أهميته في دراسة تطور السكن.

خصّص البرقي في كتابه (المحاسن) بابًا سمّاه (باب البنيان)(٨٧) ذكر فيه جملة أحاديث منها: من كسب مالاً من غير حلّه سلّط عليه البناء والطين والماء. وهذا دليلٌ على كثرة النفقة في البناء.

وأشار في عدّة مواضع إلى البساطة في البناء والزهد فيه، وهذا يعود إلى طبيعة الكتاب، والمؤلف، فهو محدّث وفقيه، ذكر أمورًا عن سقف البيت، ودعا إلى عدم ارتفاع السقف فوق ٨ أذرع.

ويقول: إذا رفع سمك البيت فوق ٨ أذرع صار مسكونًا، فليكتب عليه آية الكرسي.

ويشير في موضعٍ آخر: اجعلوا سقوف بيوتكم ٧ أذرع، واجعلوا الحمام في أكناف الدار. ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**فلمّا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قومٍ لم نجعل لهم من دونها سترًا**﴾. قال: لم يعلموا صنعة البناء(٨٨).

ويذكر أنَّ رجلاً من الأنصار سأل النبي ﷺ أنَّ الدور قد أكشفته، فقال له: ارفع ما استطعت، واسأل الله أن يوسّع عليك.

ثمَّ يخصِّص بابًا لسعة المنزل وأهمية ذلك في راحة الإنسان، ويذكر العديد من الأحاديث ومنها:

(ثلاثة للمؤمن فيه راحة: دار واسعة تواري عورته، وتستر حاله من الناس، وامرأة صالحة تعينه على أمر الدنيا والآخرة، وابنة أو أخت أخرجها من منزله، إما بموت أو تزويج).

ويقول أيضًا: (من السعادة سعة المنزل).

(من سعادة المرء المسلم المسكن الواسع).

(أفضل عيشٍ في الدنيا سعة المنزل، وكثرة المحبين).

(العيش، السعة في المنزل، والفضل في الخادم).

(من شقاء العيش ضيق المنزل).

ويخصِّص بابًا آخر يسميه: باب تزويق البيوت والتصاوير[٨٩]، وهذه مسألة فنيّة تدلّ على معرفة بالبناء والقضايا التجميليّة كالتصاوير. وموضوع التصاوير، وما قيل فيها، ومن حرّمها، ومن أحلّها، ويصل إلى قولٍ لرسول الله ﷺ، (أنّه كان ينهى عن تزويق البيوت)، والتزويق تصاوير التماثيل، ويقول: (لا بأس بتماثيل الشجر والشمس والقمر ما لم يكن شيئًا من الحيوان)؛ لأنَّه مثل مثالاً خرج من الإسلام على حدِّ تعبيره.

ومن الأمور الأخرى التي أشار إليها (باب تحجير السطوح)[٩٠]. ويذكر حديثًا للرسول ﷺ يقول: (نهى رسول ﷺ عن السطح ينام عليه بغير حجرة، فسألته عن ثلاثة حيطان قال لا، إلاّ أربع، فقلت كم طول الحائط، قال أقصره ذراع وشبر).

ويظهر أنّه يفضل المحجر للأمان؛ لأنه يقول: من بات على سطح غير محجر فأصابه شيء فلا يلومنَّ إلاّ نفسه).

ثمَّ يؤكّد أن يكون مقدار ارتفاع الحائط (المحجر) ذراعين. ومن الأمور الأخرى التي ذكرها، وليس لها علاقة بالبناء، ولكنها من مستلزمات المنزل، أو يفضل أن تتوافر فيه وهي ما ذكرها في (باب النزهة)[٩١].

قال: يحب أن يكون المنزل قريبًا من الماء الجاري والخضرة، لأنّه أثر: ثلاثة يجلون البصر: النظر إلى الخضرة، والنظر إلى الماء الجاري، والنظر إلى الوجه الحسن. ويختم «باب البناء» بموضوعٍ حضاري اجتماعي، فيخصّص بابًا يسميه (باب تنظيف البيوت والأفنية)[٩٢] دعا فيه إلى أمورٍ تخصُّ النظافة، وحذَّر من تركها بأسلوب عصره وتخصّصه في الفقه فقال: كنس الفناء يجلب الرزق. نظّفوا أفنيتكم من حوك العنكبوت، فإن تركه في البيوت يورث الفقر.

لا تزووا التراب خلف الباب؛ فإنه مأوى الشيطان، وهي مسائل للحثّ على النظافة وضعت بصيغةٍ تناسب العصر وطبيعة التفكير فيه.

ومن كتب الثقافة العامة الأخرى، التي أشارت إلى المنزل ومرافقة كتاب (الموشى أو الظرف والظرفاء) لمحمد بن إسحاق بن يحيى الوشاء (ت ٣٢٥هـ).

ذكر فيه قضايا طريفة وحضارية، تدلُّ على ذوقٍ فنّي سليم، وتأنّق في وسائل العيش، ومن ذلك ما ذكره في بعض أبواب كتابه ممّا يتخذ من كتاباتٍ ونقوش في البيوت، فخصَّص بابًا سمَّاه: ما وجد من كتاباتٍ على الستور والوسائد والبسط والمرافق والمقاعد[٩٣].

وباب آخر سمّاه: ما يكتب على المجالس والأبواب ووجوه المستنظرات وصدور القباب[٩٤] وأغلبه من الشعر إلاّ أنّه أشار إلى المواد التي يكتب بها.

يقول: رأيت في صدر قبة مكتوبًا بألوان فصوص منضّدة[٩٥].

أو يقول: قرأت على باب دارٍ خدشًا في الجصّ بعود[٩٦].

ويذكر أيضًا ما كتب على الأسرة والمناص والحجل والكلل.

يقول: رأيت على منصّة لبعض الناس مكتوبًا بالذهب، والمنصة الحجلة تعدّ للعروس[٩٧].

أو يقول: رأيت على وجه أريكة، وهي السرير المزين، مكتوبًا بالذهب(٩٨).

أو يقول: رأيت عند بعض الكتّاب مكتوبًا على دكان ساج في وجهه باللازورد(٩٩).

وممن أشار إلى بناء الدور من هذه الكتب كتاب (العقد الفريد) لأحمد بن محمد، ابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ)، فقد خصّص بابًا عن البنيان، ذكر فيه عددًا من الأحاديث والإشارات إلى بناء البيوت وصفاتها(١٠٠).

وأشار إلى أنَّ من بنى بنيانًا فليتقنه، وبيَّن أهمية البناء للإنسان، فقال: «قالت الحكماء: لذة الطعام والشراب ساعة، ولذّة الثوب يوم، ولذة البنيان دهر، كلما نظرت إليه تجدّدت لذته في قلبك وحسنه في عينيك».

وهذا يدل على أنَّ الإنسان يألف المكان الذي يعيش فيه، والبيت وطنٌ يرتبط به الإنسان ويحنُّ إليه. ثمَّ يشير إلى كثيرٍ من القضايا التي أشار إليها ابن قتيبة في (عيون الأخبار) عن سعة المنزل، واختيار الموقع الملائم للسكن.

ويذكر كلامًا لأحد وزراء العباسيين: أنه سئل كيف نزلت الأطراف؟ قال لأنّها منازل الأشراف، ينالون فيها ما أرادوا بالقدرة، وينالهم فيها من أرادهم بالحاجة(١٠١).

ويذكر عن سلبيات الدار الضيقة، فيقول: وصفت بأنها ما هي إلاّ وجار ضبّ، وقترة قانص، ومفحص قطاة. ويقال لمن مات في دارٍ ضيّقة خرج من قبرٍ إلى قبر.

ويخصّص بابًا آخر لمن كره البنيان(١٠٢). ويذكر أنَّ سعد بن أبي وقّاص كتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستأذنه في بناء بيته، فقال: ابن ما يكنك عن الهواجر وأذى المطر: أي البساطة والتواضع في البناء، وهو ما يتماشى مع صفات الخليفة عمر وطبيعة العصر.

ويروى أيضًا: أنه قيل ليزيد بن المهلب: مالك لا تبني؟ قال: منزلي دار الإمارة أو الحبس.

وممن أشار إلى البناء أيضًا ابن حمدون (ت ٥٦٢هـ) في (التذكرة الحمدونية)؛ فقد ذكر في الجزء الأول بابًا هو الباب السابع والعشرون عن الأبنية والمعاقل والديار والرسوم، وعدَّها من مستلزمات الملك والسلطان.

ومن كتب الثقافة العامة التي تناولت موضوع المسكن والبناء كتاب (مكارم الأخلاق) للطبرسي (ق ٧هـ)، فقد خصّص الباب التاسع في المسكن وما يجوز منه وما لا يجوز وما يتعلّق به(١٠٣).

استفاد الطبرسي من معلومات البرقي في (المحاسن) ونقل كثيرًا منها دون أن يشير إليه. أكد الطبرسي على المسكن الواسع، وعدّ السعة في المسكن من سعادة المرء، وروى عددًا من الأحاديث كلّها تؤكِّد ذلك، منها:

(من سعادة المرء: المرأة الصالحة، والمسكن الواسع، والمركب البهيّ، والولد الصالح).

وقال: (إنَّ للدار شرفًا، وشرفها الساحة الواسعة والخلطاء الصالحون، وإنَّ لها بركة، وبركتها جودة موضعها وسعة ساحتها، وحسن جوار جيرانها)(١٠٤).

ويقول: من سعادة المرء حسن مجلسه، وسعة فنائه، ونظافة متوضّئه.

ويقول: إنَّ من الشقاوة: الجار السوء، والمرأة السوء، والمسكن الضيّق، والمركب السوء.

أمّا في موضوع سمك البيت فلم يأتِ بجديد، بل

نقل رأيَ البرقي في المحاسن، وقال إنَّ كلَّ شيء يرفع من سمك البيوت على ٩ أذرع، فهو مسكن الشياطين، ودعا في ذلك إلى التواضع.

وخصّص بابًا طريفًا لعاداتٍ اجتماعية لا تزال سائدة عندنا إلى اليوم: أنَّ من بنى منزلاً فليذبح كبشًا وليطعم المساكين[١٠٥].

ويستمر الطبرسي في التأكيد على عدم الإسراف في البناية، لأنّه على حدِّ قوله: كلُّ بناءٍ ليس بكفاف فهو وبال على صاحبه. ويخصّص أيضًا بابًا يسميه كنس المنازل[١٠٦]. ويقول: غسل الإناء وكنس الفناء مجلبة للرزق.

ومن الأبواب الطريفة التي ذكرها الطبرسي أيضًا في باب إغلاق الأبواب وغيرها:

يقول: أغلق بابك، فإنَّ الشيطان لا يفتح بابًا مغلقًا. وأطفىء سراجك من الفويسقة، وهي الفأرة لا تحرق بيتك، وهي مسائل احترازية تدعو إلى النظافة والعناية بالصحة والسلامة؛ لأنَّ النار قد تسبّب تسرّب الغازات فتضرّ الصحة إضافةً إلى ما تتركه من أخطار أخرى، ولكنها كتبت بلغة العصر وتخصّص الكاتب.

ويختم الطبرسي كلامه عن المسكن بالتواضع في البناء، ويشير إلى وجود الحمام في الدار، ويفضل أن يكون في أكنافها. ثمَّ يشير إلى مواضيع لا صلةَ لها بالبناء، منها مجموعة أحاديث تحثّ على تربية الدجاج[١٠٧]. ويذكر حديثًا يقول: الدجاج غنم فقراء أمتي[١٠٨].

ويذكر مسألة خاصّة بتربية الأطفال، يقول: اتخذوا الدواجن في بيوتكم يتشاغل بها الشيطان عن صبيانكم: أي إنَّ الصبيان ينشغلون بالدواجن، فلا يسيئون التصرف؛ لأنَّ ذلك يشغل فراغهم.

كما يدعو إلى تربية حيوانات أخرى، كالشاة والمعزى والحمام، وغير ذلك. أمّا الفصل العاشر من الكتاب فقد خصّصه في النجد والأثاث والفرش والتواضع فيها.

وأشار إلى التصوير ورأيه فيه رأي البرقي نفسه. هذا ما قدّمه الطبرسي في البناء وعدّه جزءًا من مكارم الأخلاق.

ومن كتب الثقافة الأخرى لا بدَّ من أن نذكر ما قدّمه الإبشيهي (ت ٨٥١هـ) في كتابه (المستطرف في كلِّ فن مستظرف) فقد خصّص بابًا للمباني العجيبة ومواد البناء، ومرافق الدار من بئرٍ وطاحون وأمور أخرى ذكرناها.

كما خصّص بابًا آخر سمّاه غرائب البنيان[١٠٩] وفيه فصول، فيها وصفٌ للمسكن، وبشكلٍ خاص قصور خاصّة الناس.

ولا بدّ من أن نشير أخيرًا إلى كتاب (ألف ليلة وليلة) وهو موسوعة حفلت بالكثير من مظاهر الحياة الاجتماعية، وجوانب متعدّدة تخصّ مرافق الحياة العامة، ومنها موضوع البناء وبناء المنازل بخاصة.

ومن ذلك إشارات وردت في بعض القصص[١١٠] دخلت قصرًا مبنيًّا بالحجارة السود، مصفحًا بالحديد، ودخلت الدهليز إلى وسط القصر، وفي وسطه فسقيّه عليها (٤) سبوع من الذهب الأحمر، تلقي الماء من أفواهها... وفي دائرة طيور، وعلى ذلك القصر شبكة تمنعها من الطلوع.

وفي موضعٍ آخر يقول: [١١١] أتيت دارًا مليحة، وقدامها رحبة فسيحة، وهي عالية البنيان، مشيدة الأركان، بابها بشقتين من الابنوس، مصفح بصفائح الذهب الأحمر... وفيها قاعة فسيحة مزركشة مليحة، ذات تراكيب وشاذروانات، ومصاطب وسدلات، وخزائن عليها الستور.

ويشير أيضًا إلى الحمامات في الدور، والحمامات العامة، وإشارات عديدة متنوعة، لا يمكن إحصاؤها؛ لأنّ الموضوع وحده يستحق دراسة لأهمية المعلومات، وإن كانت لا تحدّد بعصر.

عاشرا: الكتب الطبية

وهي التي تعنى بصحة الإنسان وحمايته من الأمراض، ومنها كتاب (مصالح الأبدان والأنفس) لأحمد بن سهل، أبي زيد البلخي (ت ٣٢٢هـ)، الذي خصّص الباب الثالث[١١٢] للقول في تدبير المساكن والمياه والأهوية.

يقول: إنّ أوّل ما بدىء به القول في مصالح أبدان الناس الأشياء التي لا غنى بهم عنها في حياتهم وقوام معاشهم، ولا يتهيأ أن يكون له كون ولا نشوء إلاّ بهما وهي: المساكن والمياه والأهوية.

وأشار في موضع آخر إلى أنّ المساكن تختلف بثلاث جهات، أحدها بالتربة، فإنّ ترب الأرض تختلف؛ لأنّ فيها التربة الحرّة، والصخرية، والرملية، والسبخة وغيرها. والجهة الثانية بوضعها من الأرض، العالي المرتفع، الذي يكثر إشراق الشمس عليها، مثل أنجاد الأرض، ورؤوس الجبال، ومنها المنخفض، الذي تكتنفه الجبال ولا تكاد الشمس تشرق عليه، والجهة الثالثة قربها وبعدها من مدار الشمس. وهي مسألة مهمة في اختيار الموقع وملاءَمته للسكن ولصحة الإنسان.

يقدم البلخي مادة مهمة عن تخطيط المسكن منطلقًا في ذلك من مبدأ الحفاظ على صحة الإنسان.

يتكلّم عن سمك الجدران، ويرى أن تكون السقوف عالية، وأن يكون المسكن مضيئًا، بغاية ما يمكن من الإضاءة: لأنّ النفس ترتاح إلى الهواء المضيء.

وتكلم عن الكوى والأبواب والمداخل

ويرى أنّ أفضل المساكن ما كان في موضع عالٍ، تشرق عليه الشمس، وماكانت تربته عذبة، وأن لا يكون بقربه مياة آسنة.

ويفضل في الكلام على المجالس الشتوية والصيفية، والتدفئة في البيت، وأن تكون معتدلة: لأنّ على الإنسان، على حدِّ تعبيره، أن يوقي بدنه وجلده من الحر والبرد.

ويشير إلى موضوع الاسراب أو السراديب، ويفضل النزول إليها في موسم الحر، وفي وقت الظهيرة فقط.

ويرى أنّ المسكن الجيد يعطي الصحة والقوة للإنسان، ويشير إلى التبدلات المناخية وتأثيرها في الإنسان، فالمناخ الجيد يعطي الناس الحسن في صورهم، والسهولة في طباعهم، على عكس المسكن غير الجيّد.

ولا يكتفي البلخي بالوصف فقط، بل يعطي التدابير لمعالجة المياه والمساكن، ويقول: إنّ على الإنسان أن يحتال في إصلاح مسكنه ومائه وهوائه، ولكن يقول: إنّ ذلك لا يتهيأ لكلِّ الناس: لأنّ الله أقنع كلاًّ منهم بالحظ الذي أعطاه لهم؛ لتكون البلدان معمورة بحب الأوطان.

أمّا ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) فقد خصّص في كتابه (القانون في الطب) الفصل الحادي عشر[١١٣] للقول في موجبات المساكن. ذكر فيه اختلاف المساكن باختلاف موقعها، وقسّمها إلى أنواع ذكر في كلِّ نوعٍ تأثيره في الصحة، وما يسببه من أمراض، ومنها:

١ - المساكن الحارة مسودة مقلقة للشعور، مضعفة للهضم، يسرع الهرم إلى أهلها كما في الحبشة؛ فإنّ أهلها يهرمون في بلادهم في ٣٠ سنة.



٢ – المساكن الباردة أهلها أقوى وأشجع وأحسن هضمًا، فإن كانت رطبة كان أهلها لحميين شحميين غائري العروق، جافّي المفاصل، غضين بضين.

٣ – المساكن الرطبة، أهلها حسنو السونات، ليّنو الجلود، تكثر فيهم الحيّات المزمنة، والإسهال والقروح.

٤ – المساكن اليابسة يعرض لأصحابها أن تيبس أمزجتهم وتتشقق، وصيفهم حار، وشتاؤهم بارد.

٥ – المساكن العالية، سكّانها أصحّاء أقوياء أجلاء طويلو الأعمار.

٦ – المساكن الغائرة، سكانها دائمًا في رمدٍ وكمد ومياه غير باردة إذا كانت راكدة خاصّة.

٧ – المساكن الحجرية المكشوفة، أبدانهم صلبة، وهم سيّئو الأخلاق مستبدون، لهم نجدة في الحروب، وذكاء في الصناعات.

٨ – المساكن الجبلية الثلجية، حكمهم حكم سكّان البلاد الباردة.

٩ – المساكن البحرية، يعتدل حرّها وبردها.

ثمّ المساكن الشمالية والشرقية والغربية، ثمّ يخصّص بابًا في اختيار المساكن وتهيئتها، يذكر فيها أمورًا تتعلق بالتربة، وارتفاع الأرض وانخفاضها، ومعرفة الرياح والجبال والمعادن، وحال أهل البلد في الصحة والأمراض وجنس الأغذية، وحال الماء، وهل هو واسع منفتح أو ضيق المداخل مخنوق المنافس.

ثمّ يشير إلى أمورٍ في تخطيط المنزل فيما يتعلق بالكوى والأبواب، ويفضّل أن تكون شرقيّة شماليّة، وأن تتمكّن الرياح المشرقية من مداخلة الأبنية، وتمكين الشمس من الوصول إلى كلّ موضعٍ فيها: فإنّها هي المصلحة للهواء، ومجاورة المياه العذبة الكريمة الجارية النظيفة، التي تبرد شتاءً وتسخن صيفًا خلاف الكامنة.

الحادي عشر: كتب الحسبة

الحسبة هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد تطوّر هذا المعنى بتطوّر المجتمع العربي الإسلامي، وتزايد حاجاته، حتى شملت جميع مظاهر الحياة دينية ودنيوية، كما شملت الأخلاق الفردية والقيم الاجتماعية.

وكتب الحسبة كثيرة، منها: (الرتبة في الحسبة) للماوردي (ت ٤٥٠هـ) و(نهاية الرتبة في طلب الحسبة) للشيزري (ت ٥٨٩هـ)، و(الحسبة) لابن الرفعة (ت ٧١٠هـ) و(معالم القربة في أحكام الحسبة) لابن الاخوة القرشي (ت ٧٢٩هـ) و(الرتبة في طلب الحسبة) لابن بسام المحتسب (ق ٩هـ) إضافةً إلى ما كتبه أهل الأندلس، ومنهم السقطي، وابن عبدون، والجرسيفي.

ولا بدّ من القول إنَّ هناك تشابهًا كبيرًا في كلِّ هذه الكتب إلى حدِّ التطابق في المعلومات، وحتى في ترتيب الفصول أحيانًا.

لذلك سوف أشير إلى واحدٍ منها، وهو كتاب ابن بسام المحتسب، وأذكر الأبواب الخاصّة بالبناء فقط، التي أصبحت من واجبات المحتسب.

تمثّل كتب الحسبة الجانب العملي في موضوع الرقابة على البناء في اختيار الموقع وبعض مواصفات البناء، والمواد ونوعيتها وعدم الغشّ فيها.

خصّص ابن بسام في كتابه (نهاية الرتبة في طلب الحسبة) عددًا من الأبواب التي تخصّ بناء المنزل ومواد بنائه، ومنها:

الباب (٥٩) في الخشب وباعته[١١٤].

الباب (٦٠) في الزفاتين[١١٥]. ومنعهم أن يغشّوا الزفت برماد القصب، ولا بنشارة الخشب، ولا بالرمل.

الباب (٦١) في الحدادين[١١٦].

الباب (٦٢) في المساميريين وغشّهم[١١٧]. يؤمرون أن لا يخلطوا المسامير الجديدة في العتيقة.

الباب (٦٣) في النحاسين وسباكي النحاس... يقول: السباكون قد يجعلون فيما يسبكون من النحاس خبث الفضة والرصاص، فينكسر ما يعمل منه بسرعة. ويمنعهم من أن يخرجوا النحاس المضروب بالمصبوب.

الباب (٦٤) في النجارين والبنّائين والفعلة والنشّارين[١١٨]: يحلف البنّاؤون أن لا يأخذوا من الجبّاسين رشوة ولا هدية؛ ليكتموا عنهم قلّة نضج الجبس، فإنّه لا يدخل القصرية وقت خلطه بالماء بسرعة، بل يبطىء. وكذلك إذا بسط على الحائط لم يجفّ بسرعة، فهذا الجيّد النضج، وإن دخل في القصرية أو جفّ بسرعة على الحائط للوقت، فهو جبس قليل النضج.. ويقول: فيجب الأدب على الجبّاس والوقّاد والبنّاء إذا كتم ذلك.

ويجب على البنّائين أيضًا نصيحة أرباب العمل، ممّن يبنون له بالجير والاصطال في الصهاريج والقنوات، أن يكون الخلط الجيّد الذي تحمد عاقبته عيارات جير مصفى بالماء العذب، وعيار واحد منها أصطال مسحوق من الصواب العتيق والمتوسط، ومن رماد الاثانين وما يشاكله، وما بين جير مصفى ودونه خمسة رماد واثنين جير. فمن خالف ذلك أدب.

ومن شأن البنّائين القيام به أن يبيّضوا موضع الإنسان، وأن يكثروا من أخلاط الجير في جبس البياض وقت عجنه ليسهل عليهم بسطه على الحيطان بغير تعب، فيكون سببًا لوقوع البياض من على الحيطان، فيمنعون ذلك.

ويجب على البنّائين إذا بنوا الحيطان أن لا يبنوها بالطوب القليل النضج: فإنّه يتفتّت بعد مدّة، فيسقط ما فوقه ويخرب الحائط.

أمّا في الباب (٦٥) فقد جعله في نجّارين الضبب[١١٩]. يقول فيه: وهو بابٌ جليل يحتاج إلى ضبطه؛ لأنّ فيه حفظ أموال الناس وصيانة حريتهم، فينبغي أن يراعى:

١ - أن لا يعملوا لرجلٍ ولا لامرأة مفتاحًا على مفتاح إلاّ أن يكونا شريكين.

٢ - أن تكون أسنان المفتاح مبرّدة مجلّسة، حتى لا يخرب ذكر الغلق لا من فوقه ولا من تحته.

٣ - أن يضمّوا الأغلاق بالجواسيس المختلفة حتى لا يعمل مفتاح على مفتاح. ومن فعل غير ذلك أدّب.

ثمّ يشير في الباب (٦٤)[١٢٠] إلى قضايا تخصّ هندسة البناء، فيقول: ومتى لم يستعمل من يبني من الصنّاع ما لم يصحّح به من زوايا وموازين، وخيوط، ثمّ جرى فيما عمله زيغ أو ميل أو انحراف عن الاستواء لزمه عيب ذلك وفساده إلى أن يعود صحيحًا.

ومن الأبواب الأخرى ذات الصلة بالبناء، الباب (٦٤) في الزجّاجين وغشّهم[١٢١]. يجب عليهم أن لا يخرجوا الزجاج من الكور إذا فرغ، حتى يمضي له يوم وليلة؛ لأنّ إخراجه بسرعة يدعو إلى تصدّعه.

قدّمت المصادر آنفة الذكر مادة تناولت كمًّا، لاحظنا جوانب تخصّ المسكن العربي، وهي مادة أساسيّة وقيّمة، إلاّ أنّ الصعوبة في مجال الاستفادة منها أنها متناثرة في طيّات الكتب المتنوعة

الاهتمامات، وترد بشكل عرضي؛ لأنها وجدت في مصادر ذات اهتماماتٍ معيّنة، يشكّل البناء والمسكن جزءًا من اهتمامها.

قدمت لنا هذه المصادر معلوماتٍ عن:

أ - تخطيط المنزل والمسكن، وهو موضوع هندسي، لم أتكلّم فيه؛ لأنّه بعيدٌ عن تخصّصي.

ب - صفات المنزل وموقعه وأسمائه باختلاف المواضع.

ج - توافر الشروط الصحية.

د - مواد البناء واختلافها بحسب البيئات.

هـ - قضايا متنوعة تتعلّق بقضايا فنيّة وحضاريّة واجتماعيّة كالنظافة والأدوات المنزلية وتزويق المنازل والتصاوير والبساتين وصلتها بالمنزل وأهمية ذلك.

ثاني عشر: الكتب المستقلة في السكن

تكوّنت من الإشارات العديدة التي مرّت بنا عن المسكن وتطوّره وتخطيطه، ومواد بنائه، ومرافقه حصيلة من المعلومات أدّت بالبعض إلى التفكير في تأليف كتبٍ مستقلّة في هذا المجال، تتضمن ما يتعلق بالمسكن، ومثال ذلك ما فعله أبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بابن أبي حجلة التلمساني (ت ٧٧٦هـ): فقد ألّف كتابًا في هذا المجال سمّاه (سلوك السنن إلى وصف السكن)، استفاد من كثيرٍ من الإشارات التي ذكرناها، وقسّم كتابه إلى (٣٣) بابًا، منها أبوابٌ تخصّ المنزل ومرافقه، وأخرى لقضايا اجتماعية، وحضارية. ومن المناسب الإشارة إلى هذه الأبواب، ابتدأ كتابه بمقدمة قال فيها: «الحمد لله الذي خصّنا من وصف السكن بما يسكن إليه، وجعل كتابنا هذا في وصف العمارة أصل ما يبنى عليه... **﴿إنّ الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفًا كأنّهم بنيانٌ مرصوص﴾**. ثمّ يستمر في ذلك إلى أن يقول: الكتاب يشتمل على وصف الدور الشريفة، والقصور العالية المنيفة من كلّ قصر احتوى على أشرف المساكن، دارٌ جمعت من مائها الجاري، وأهلها بين المتحرك والساكن. وهكذا وضّح منهجه وهو لا يختلف عمّن سبقه في ذلك.

أمّا أبواب الكتاب فهي:

الباب الأول: في الدهليز، والجمع دهاليز وهو ما بين الباب والدار[١٢٢].

يقول فيه: ينبغي للإنسان أن يتأنّق في دهليزه: لأنّه وجه الدار، ومنزل الضيف، ومجلس الصديق حتى يؤذن له، وموضع المعلم، ومقبل الحزم، ومنتهى حدّ المستأذن.. إذا كمل للإنسان في داره لم يبالِ بما فاته منها. ثمّ يذكر العديد من الأشعار في وصف الدهليز وحسنه.

أمّا الباب الثاني: فقد خصّصه للباب[١٢٣]، وفيه وصفٌ عام لأبواب الدور في قصور الخلفاء والأمراء وعرضه مستخدمًا الشعر، وختمه بذكر نوادر من وقف بباب الأمراء والخلفاء.

وجعل الباب الثالث: في البواب وذكر القصاد والحجاب[١٢٤].

والباب الرابع: في سعة الدور وما ورد فيها من آثارٍ لم يأتِ فيها بجديد، وهي أحاديث مرَّ ذكرها، إلاّ أنّه يؤكّد مثل من سبقه على سعة الدور، ويؤيّد ذلك بحديث للرسول ﷺ قال: (خير صحونكم ما سافرت فيه أبصاركم) دلالة على السعة.

الباب الخامس: في المكان المختار لبناء السكن[١٢٥]. ذكر فيه قولاً لابن كلدة: جميع خصال الدار: أن تكون على طريقٍ نافذ، وماؤها يخرج، وليس عليها مستشرف، وحدودها لها، ويكون بين

الماء والسوق، ويصلح فناؤها لحطّ الرحال، ووقوف الدواب، وإن كان لها بابان فذلك أمثل. ودعا إلى أن تكون الأطراف منازل الأشراف، كما مرَّ بنا، ويؤيّد قوله بالآية الكريمة: **﴿وجاء من أقصى المدينة رجلٌ يسعى قال يا قومِ اتبعوا المرسلين﴾ فهذا** أفضلهم، وكان ينزل أقصى المدينة.

الباب السادس: البناء وكيفية بقاء الذكر والشرف ببقائه(١٢٦).

يشير فيه إلى أنَّ من يبني يجب أن يعرض الحيطان ويطيل السمك، ويقارب بين الخشب. ويذكر أنَّ بعضهم رأى رجلاً قد بنى حائطًا بالحجر وهو يبيّضه، فقال: هذا يستر الذهب بالفضة.

الباب السابع: الرغبة في البناء(١٢٧). وهي مسألة أساسية؛ لأنَّ الرغبة تدفع إلى التفنّن والإبداع، ويبدأ كلامه بقول لارسطاطاليس: «أوّل الصناعات الضرورية الصيد ثمَّ البناء ثمَّ الفلاحة...»؛ لأنَّ الذي ليس له رغبة في البناء يعزف عنه ويعطي أمثلة على ذلك.

الباب الثامن: في حبّ السكن والحنين إلى الوطن، وهو باب مليءٌ بالأشعار، وفيه أخبارٌ عن حبّ الناس لأوطانهم حتى إذا سافروا أخذوا حفنة من تراب الوطن: ليستنشقوا ريحه، ويطرحوه في الماء إذا شربوه.

الباب التاسع: في اختيار الجار، وهي قضية اجتماعية لها أهميتها في المجتمع، استشهد فيها بعددٍ من الأحاديث.

الباب العاشر: في بيع الدار(١٢٨)، وفيه أحاديث نبوية وحكاياتٍ مفادها أنَّ الشخص إذا باع عقارًا أو دارًا يجب أن يشتري مثله، وإلاّ سيكون (مثل كرمٍ اشتدت به الريح في يوم عاصف).

الباب الحادي عشر(١٢٩): في وصف الحصون والقصور وما قيل من منظومٍ ومنثور، وهو سردٌ عام لأوصاف الحصون والقصور مع نسبة عالية من الشعر.

الباب الثاني عشر(١٣٠): في الباذهنج، جعله من مستلزمات بناء الدار؛ لأنه يعمل على تلطيف جوّ الدار في فصل الصيف خاصّة، وهو «جهاز علمي ابتكره العرب في العصر العباسي: لتكييف أجواء الدور والقصور، وكان يشيد وسط المبنى فوق الأسطح: لتلقي الهواء الملطف ويسقطه من فتحاتٍ في السقف إلى القاعات والإيوانات، كأنّه من طرق تكييف الهواء»(١٣١).

الباب الثالث عشر(١٣٢): في النسيم على اختلاف ضروبه ولطافة هوائه. بدأه بتعريف النسيم وهو الريح الطيّبة، ونسيم الريح أولها حين يقبل قبل أن يشتد. وقسّمها إلى أربعة أنواع: ريح الصبا، وريح الجنوب، وريح الشمال، وريح الدبور، التي تهدم البنيان، وتقلع الشجر، وهي المذكورة في القرآن الكريم.

ويشير إلى حديث الرسول ﷺ، الذي جعل الرياح ثمان: أربعة من الجهات الأربع، وأربعة تسمى النكب، وتنكبها من الجهات الأربع، ويذكر صفات الرياح وأثر ذلك في بناء المنزل.

الباب الرابع عشر: في المروحة(١٣٣). وذكر أنَّ المراوح أنواع: مروحة الخيش، ومروحة الأديم، ومروحة الخوص، ويذكر أوصافها، ويذكر أنّها بدأت في العصر العباسي، واستخدمت أوّل مرّة من قبل هارون الرشيد، ثمَّ استعملها الناس بعد ذلك.

الباب الخامس عشر(١٣٤): في البركة والغوارة والشاذروان والدولاب.

الباب السادس عشر: في الحمام(١٣٥)، يقول:

الحمام من النعيم يطهّر البدن، وينظّف الدرن، ويذهب الحزن. كما يذكر آداب الحمام، وأهميته في المنزل، ويشير إلى الحمامات العامّةِ أيضًا.

الباب السابع عشر(١٣٦): في الخلاء، ويعرفه بأنّه المكان الخالي يقصدونه لقصد الحاجة. ويقول: في كلّ دارٍ يجب أن تتوافر ثلاثة مواضع: مجلس السكن، والدهليز، والكنيف (الخلاء). ومن الطرائف أنّ رجلاً صرف على بناء كنيف في داره ٧٠٠ درهم.

الباب الثامن عشر: في ذكر ما تعمّ به البلوى من الناموس والبقّ، والبراغيث، وسائر الحشرات(١٣٧). وفيه قضايا خرافية قد تصحّ، فقد ذكر إمكانيّة الاستفادة من بعض سموم الحشرات كالعقرب.

وأهم ما في الموضوع أنّه يذكر الوسائل التي يتجنّب الإنسان بوساطتها الحشرات، كما يشير إلى طرق مكافحتها.

الباب التاسع عشر: في الحمام(١٣٨). ذكر ما كان يتخذه خاصّة الناس من الحمام وبناء فنار عظيم، ممّا أدّى إلى ارتفاع أسعاره حتى بلغت الحمامة الواحدة ٥٠٠ دينار.

الباب العشرون: في ذكر أنواع أخرى من الطيور(١٣٩).

الباب الحادي والعشرون: في الشطرنج والنرد(١٤٠).

الباب الثاني والعشرون: في الشمعة(١٤١). ذكر فيه أشعارًا في وصف الشمعة وفوائدها، وأهمية استخدامها.

الباب الرابع والعشرون: في فانوس الأكرة والقنديل(١٤٢).

الباب الخامس والعشرون: في السراج والمسرجة، وذكر مسارج العرب(١٤٣).

الباب السادس والعشرون: في النار(١٤٤).

الباب السابع والعشرون: في الطباخ والقدور، ونبذة عن حوائج الطعام(١٤٥). وبعض العادات، وأنواع الطعام وعلاقته بالصحة.

الباب الثامن والعشرون: في الفرق بين الخوان والمائدة(١٤٦).

الباب التاسع والعشرون: في وصف السفرة والخبز وأنواع البقول(١٤٧). وفيه ذكرٌ لأنواع الخبز.

الباب الثلاثون: في البقول(١٤٨) ويقول هو حلية الموائد ويذكر علاقته بالصحة.

الباب الحادي والثلاثون: في أنواع الأطعمة وذكر منافعها ومضارها وطرق تحضيرها(١٤٩).

الباب الثاني والثلاثون: في الحلوى والمشروب على أساس أنّ كلّ طعامٍ عند العرب لا حلوى فيه خداج (ناقص)(١٥٠).

الباب الثالث والثلاثون: في أوصاف الولائم والزائر والمزور وآداب المائدة.

هذا ما قدّمه التلمساني في كتابه (سلوك السنن إلى وصف السكن)، عرض المعلومات بشكلٍ موجز، وأكثر من إيراد الشعر حتى طغى على الكتاب، ومع ذلك قدّم مادة أساسية في موضوع السكن العربي، وقدّم قضايا مهمة في النواحي الحضارية والاجتماعية.

ويبدو أنّ هذه الموضوعات تذكر دائمًا في موضوع السكن على أساس أنّ الغذاء والبناء مرتبطان.

وختامًا نقول: إنّ هذه المصادر قدّمت مادة مهمّة على الرغم من أنّها مصادر غير متخصّصة، إلاّ أنّ الباحث يجب أن لا يغفل عنها؛ لأنها قد تحوي مادة غير مذكورة في الكتب المتخصّصة. أرجو أن أكونَ قد وُفّقت في عرض صورة البيت أو السكن العربي في التراث، والله من وراء القصد. ●

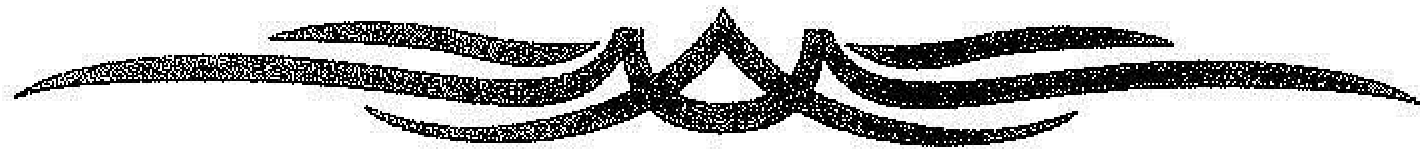
الحواشي

١ – مفتاح السعادة: ٣٤٩/١.
٢ – المقدمة: ٣٣٩/١.
٣ – معجم متن اللغة: ١٨٢/٣.
٤ – المصدر نفسه: ١٨٢/٣.
٥ – المصدر نفسه: ٤٧٠/٢.
٦ – المصدر نفسه: ٤٤٢/٥.
٧ – المصدر نفسه: ٤٤٢/٥.
٨ – المصدر نفسه: ٢٢٨/١.
٩ – المصدر نفسه: ٢٢٨/١.
١٠ – الأعراف : ١٦١.
١١ – القصص : ٥٨.
١٢ – سبأ : ١٥.
١٣ – الصف : ١٢.
١٤ – النور : ٢٩.
١٥ – البقرة : ١٨٩.
١٦ – النور : ٢٧.
١٧ – القصص : ٨١.
١٨ – الزمر : ٢٠.
١٩ – الزمر : ٢٠.
٢٠ – الأعراف : ٧٤.
٢١ – الفرقان : ١٠.
٢٢ – الرحمن : ٧٢.
٢٣ – المؤمنون : ٢٩.
٢٤ – الكهف : ١٨.
٢٥ – المعجم المفهرس لألفاظ الحديث: ٤٩٥/٢.
٢٦ – المصدر نفسه: ٢٣٥/١.
٢٧ – المصدر نفسه: ١٥٦/٢.
٢٨ – المصدر نفسه: ١٠٥/١.
٢٩ – المصدر نفسه: ٤٠٠/٥.
٣٠ – المصدر نفسه: ٤٨١/٤.
٣١ – المجلة، مادة (١٢١٥).
٣٢ – المصدر نفسه، مادة (١٢٠١).
٣٣ – المصدر نفسه، مادة (١٢٠٢).
٣٤ – المصدر نفسه، مادة (١٢٢١).
٣٥ – المصدر نفسه، مادة (١٣٠٨).
٣٦ – المصدر نفسه، مادة (١٣١٨).
٣٧ – تنظيم المدينة العربية في التراث: ١٠٥ – ١٢٥.
٣٨ – لسان العرب: ٥٣١/١.
٣٩ – المخصص : ١/ ١١٥ – ١١٦.
٤٠ – المصدر نفسه: ١١٨/١.
٤١ – المصدر نفسه: ١١٧/١.
٤٢ – المصدر نفسه: ١١٩/١.
٤٣ – المصدر نفسه: ١٢١/١.
٤٤ – المصدر نفسه: ١/ ١٢١ – ١٢٢.
٤٥ – المصدر نفسه: ١٢٣/١.
٤٦ – المصدر نفسه: ١٢٤/١.
٤٧ – المصدر نفسه: ١٢٥/١.
٤٨ – المصدر نفسه: ١٢٦/١.
٤٩ – المصدر نفسه: ١٢٨/١.
٥٠ – المصدر نفسه: ١٢٩/١.
٥١ – المصدر نفسه: ١٣٠/١.
٥٢ – المصدر نفسه: ١٣٠/١.
٥٣ – المصدر نفسه: ١٣٤/١.
٥٤ – المصدر نفسه: ١٣٥/١.
٥٥ – المخصص : ١٣٦/١.
٥٦ – المصدر نفسه: ٢/٢.
٥٧ – المصدر نفسه: ٣/٢.
٥٨ – المصدر نفسه: ٤/٢.
٥٩ – المصدر نفسه: ٥/٢.
٦٠ – المصدر نفسه: ٦/٢.
٦١ – المصدر نفسه: ٧/٢.
٦٢ – المصدر نفسه: ٢/ ٨ – ٩.
٦٣ – المصدر نفسه: ٩/٢.
٦٤ – المصدر نفسه: ١١/٢.
٦٥ – المصدر نفسه: ١٢/٢.
٦٦ – المقدمة : ٣٢٩/١.
٦٧ – المصدر نفسه: ٣٤٠/١.
٦٨ – المصدر نفسه: ٣٤١/١.
٦٩ – المصدر نفسه: ٣٤٢/١.
٧٠ – المصدر نفسه: ٣٤٢/١.
٧١ – أدب الوزراء: الورقة: ٣٧ب – ٣٨أ.
٧٢ – المصدر نفسه: الورقة ٣٨أ.
٧٣ – المصدر نفسه: الورقة ٣٨ب.
٧٤ – مباهج الفكر ومناهج العبر: الوطواط: ٢/ الورقة ٢٦٤أ.

٧٥ - المصدر نفسه: ٢/ الورقة ٢٦٣ب.
٧٦ - المصدر نفسه: الورقة ٣٨ب.
٧٧ - المصدر نفسه: ٢/ الورقة ٢٧٧ أ وب.
٧٨ - المصدر نفسه: ٢/ الورقة ٢٨٢ب.
٧٩ - عيون الأخبار: ٣١١/١.
٨٠ - المصدر نفسه: ٣١٢/١.
٨١ - المصدر نفسه: ٣١٢/١.
٨٢ - المصدر نفسه: ٣١٢/١.
٨٣ - المصدر نفسه: ٣١٣/١.
٨٤ - المصدر نفسه: ٣١٣/١.
٨٥ - زهر الآداب وثمر الألباب: ٧٠٧/٣.
٨٦ - المحاسن: ٤٩٩.
٨٧ - المصدر نفسه: ٥٠٠.
٨٨ - المصدر نفسه: ٥٠١.
٨٩ - المصدر نفسه: ٥٠٦.
٩٠ - المصدر نفسه: ٥٠٧ - ٥٠٨.
٩١ - المصدر نفسه: ٥٠٨.
٩٢ - المصدر نفسه: ٥٠٩.
٩٣ - الموشى أو الظرف والظرفاء: ٢٦٥.
٩٤ - المصدر نفسه: ٢٧٠.
٩٥ - المصدر نفسه: ٢٧٠.
٩٦ - المصدر نفسه: ٢٧١.
٩٧ - المصدر نفسه: ٢٧٢.
٩٨ - المصدر نفسه: ٢٦٧.
٩٩ - المصدر نفسه: ٢٦٨.
١٠٠ - العقد الفريد: ٢٢١/٦.
١٠١ - المصدر نفسه: ٢٢٢/٦.
١٠٢ - المصدر نفسه: ٢٢٣/٦.
١٠٣ - مكارم الأخلاق: ١٢٤.
١٠٤ - المصدر نفسه: ١٢٥.
١٠٥ - المصدر نفسه: ١٢٦.
١٠٦ - المصدر نفسه: ١٢٧.
١٠٧ - المصدر نفسه: ١٢٩.
١٠٨ - المصدر نفسه: ١٢٩.
١٠٩ - المستطرف في كلِّ فن مستظرف: ١٤٢/٢.
١١٠ - ألف ليلة وليلة: ٢٠/١.
١١١ - المصدر نفسه: ٢٥/١.
١١٢ - مصالح الأبدان والأنفس: ورقة: ٣، ٢٤، ٢٨. وانظر: من مصادر البيئة في التراث كتاب (مصالح الأبدان والأنفس)، بحث في ندوة صحة البيئة في التراث.
١١٣ - القانون في الطب: ١/ ٩١ - ٩٣.
١١٤ - نهاية الرتبة في طلب الحسبة: ١٣٩.
١١٥ - المصدر نفسه: ١٤٠.
١١٦ - المصدر نفسه: ١٤١.
١١٧ - المصدر نفسه: ١٤٢.
١١٨ - المصدر نفسه: ١٤٣.
١١٩ - المصدر نفسه: ١٤٦.
١٢٠ - المصدر نفسه: ١٦٠.
١٢١ - المصدر نفسه: ١٦٠.
١٢٢ - سلوك السنن إلى وصف السكن: الورقة ٣أ.
١٢٣ - المصدر نفسه، الورقة ٣ب.
١٢٤ - المصدر نفسه، الورقة ٣ب.
١٢٥ - المصدر نفسه، الورقة ٥ب.
١٢٦ - المصدر نفسه، الورقة ٧ب، ٨أ.
١٢٧ - المصدر نفسه، الورقة ٨ب.
١٢٨ - المصدر نفسه، الورقة ٩أ.
١٢٩ - المصدر نفسه، الورقة ١٠أ.
١٣٠ - المصدر نفسه، الورقة ١١أ.
١٣١ - تكييف الهواء عند العرب - مكيف الهواء الباذهنج: مجلة العربي، العدد ٣٥١ لسنة ١٩٨٨م.
١٣٢ - سلوك السنن إلى وصف السكن، الورقة ١٧أ - ١٨أ.
١٣٣ - المصدر نفسه، الورقة ٢١أ - ٢٢ب.
١٣٤ - المصدر نفسه، الورقة ٢٢ب.
١٣٥ - المصدر نفسه، الورقة ٢٤ب - ٢٥أ،ب.
١٣٦ - المصدر نفسه: ٢٧ب.
١٣٧ - المصدر نفسه، ٢٨أ.
١٣٨ - المصدر نفسه، الورقة ٣١ أوب.
١٣٩ - المصدر نفسه، الورقة ٣٢ب - ٣٣أ.
١٤٠ - المصدر نفسه، الورقة ٣٤ب.
١٤١ - المصدر نفسه، الورقة ٣٤ب.
١٤٢ - المصدر نفسه، الورقة ٣٨ب.
١٤٣ - المصدر نفسه، الورقة ٤٠أ.
١٤٤ - المصدر نفسه، الورقة ٤٢أ - ٤٣أ.
١٤٥ - المصدر نفسه، الورقة ٤٤أ - ٤٥ب.
١٤٦ - المصدر نفسه، الورقة ٤٦ب - ٤٨أ.
١٤٧ - المصدر نفسه، الورقة ٤٨أ.
١٤٨ - المصدر نفسه، الورقة ٤٨ب.
١٤٩ - المصدر نفسه، الورقة ٥١أ.
١٥٠ - المصدر نفسه، الورقة ٥٣أ.

المصادر والمراجع

- **أدب الوزراء**، لأحمد بن جعفر بن شاذان (ق ٧هـ)، تح. نبيلة عبد المنعم داود، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت (تحت الطبع).
- ألف ليلة وليلة، نشر بالأوفسيت عن طبعة بولاق ١٢٥٢هـ.
- **مصالح الأبدان والأنفس**، لأحمد بن سهل البلخي (ت ٣٢٢هـ)، مخطوطة مصورة نسخة أيا صوفيا (رقم ٣٧٤١)، قيد التحقيق، المجمع العلمي العراقي.
- **رحلة ابن جبير**، لمحمد بن أحمد بن جبير (ت ٦١٤هـ)، المكتبة العربية، بغداد، ١٩٣٧م.
- **سلوك السنن إلى وصف السكن**، لأحمد بن يحيى بن أبي حجلة التلمساني (ت ٧٧٦هـ)، مخطوطة مصوّرة (نسخة باريس)، تح. نبيلة عبد المنعم داود.
- **العقد الفريد**، لأحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ)، تح. أحمد ابن وإبراهيم الأبياري، مصر، ١٩٦٧م.
- **عيون الأخبار**، لعبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، دار الكتب المصرية، ١٩٦٣م.
- **القانون في الطب، للحسين بن علي بن سينا (ت ٤٢٨هـ)، أوفسيت، دار صادر.**
- **مناهج الفكر ومناهج العبر**، لأبو عبدالله محمد بن إبراهيم، الوطواط (ت ٧١٨هـ)، مخطوطة مصورة في مكتبة المجمع العلمي العراقي، وانظر خطة المدينة العربية في كتاب مباهج الفكر، لنبيلة عبد المنعم داود، ندوة خطة المدينة بين الأصالة والتأصيل، مركز التراث، ١٩٩٦م.
- **المخصّص**، لأبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيدة (ت ٤٥٨هـ) بيروت.
- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث**، لفنسنك لايدن، ١٩٣٦م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، لمحمد فؤاد عبد الباقي، مصر.
- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، لأحمد بن مصطفى طاشكيري زاده (ت ٩٦٨هـ)، حيدر أباد الدكن، ١٩٧٧م.
- **مكارم الأخلاق**، للحسن بن علي بن الفضل الطبرسي (ق ٧هـ)، بغداد - دار التربية، ١٩٨٨م.
- **المحاسن**، لأبو جعفر أحمد بن أبي خالد البرقي (ت ٢٧٤هـ أو ٢٨٤هـ) النجف، ١٩٦٤م.
- **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، لابن بسام (ق ٩هـ)، تح. حسام السامرائي، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٦٨م.
- **نكث الوزراء**، للمؤيد بن محمد الجاجرمي (ق ٧هـ)، تح. نبيلة عبد المنعم داود، بغداد، مركز إحياء التراث، ١٩٨٤م، ط١، ط٢، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م.



إشكالية المصطلح في الخطاب اللغوي والنقدي

الدكتور/ إبراهيم أحمد ملحم
وحدة المتطلبات الجامعية العامة
جامعة الإمارات
الإمارات العربية المتحدة

نسعى من وراء هذا البحث إلى الكشف عن إشكالية المصطلح في الخطاب اللغوي والنقدي من خلال محورين أساسيين، هما: مناهج دراسة المصطلح (التاريخي، والوصفي، والوصفي - التاريخي)، وقنوات تأسيس المصطلح.

ويحاول البحث أن يرصد القصور الذي اعتور مناهج دراسة المصطلح، وقنوات تأسيسه، اعتمادا على المبادىء والأسس التي خرجت بها ندوة منهجيات وضع المصطلحات العلمية الجديدة في الرباط عام ١٩٨١م؛ وذلك من أجل إبراز الحاجة إلى الحد من تأزم إشكالية المصطلح.

لذلك نعرض جهود بعض الباحثين العرب في دراسة واقع المصطلح اللغوي والنقدي، ومحاولات هؤلاء للخروج بمقترحات وتوصيات بناءة، لا تزال تنتظر التنسيق الفعال، والعمل المثمر.

منهج دراسة المصطلح

تتأتّى إشكالية المنهج في دراسة المصطلح اللغوي والنقدي من جرّاء النظرة الشائعة إليه بوصفه أسلوبًا أو وسيلة، تضبطها خطة وقواعد تنير سبيل السائر في البحث عن الحقيقة، وتساعده على الوصول إلى نتائج معيّنة، في حين ينبغي النظر إليه من زاويتين: الزاوية الأولى عامّة، تقتضي التعامل معه على أنه «منظومة متكاملة، تبدأ بالوعي والرؤيا المشكّلين لروح المنهج وكنهه غير المرئي، وتنتهي بالعناصر اللازمة لتحقيق تلك الرؤيا وذلك الوعي من خلال الكشف والفحص والدرس والتحليل والبرهنة للإثبات أو النفي»[١]، والزاوية الثانية خاصّة، تقتضي التعامل معه على أساس أنه «وحدة لغوية أو عبارة لها دلالة لغوية أصلية، ثمّ أصبحت هذه الوحدة أو العبارة تحمل دلالة اصطلاحية خاصّة ومحدّدة في مجال أو ميدان معيّن، لعلاقة ما تربط بين الدلالة اللغوية الأصليّة والدلالة الاصطلاحية الجديدة»[٢].

ويبدو أنَّ قدرًا كبيرًا من المشكلات التي تعترض دقّة المصطلح واستقراره وشيوعه، مردُّه أساسًا إلى طبيعة المنهج الذي يتبنّاه كلّ باحثٍ يتصدّى لدراسة المصطلح. ويمكن القول: إنَّ المناهج التي اتّبعها الباحثون العرب في الدراسة، والتي سيلقي هذا البحث الضوء عليها، تمضي في ثلاثة اتجاهات، هي: التاريخ، والوصفي، والوصفي - التاريخي.

أ - المنهج التاريخي:

يسعى هذا المنهج إلى تتبّع التطورات التي عرفتها دلالة بعض المصطلحات، ولعلّ أبرز من يمثّل هذا الاتجاه في دراسة المصطلح أحمد مطلوب. يقول مطلوب في مقدمة كتابه (معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها) محدّدًا ملامح منهجه: «فهو (المنهج التاريخي) يقدّم للدراسين معرفة الجديد عن البلاغيين، ويذكر مدى تأثير اللاحقين بالسابقين، وتقريب فنون البلاغة، وربطها بالنصوص؛ لتكون نافعة لمن يريد أن يكتشف بنفسه هذا الفن، قبل أن يرجع إلى المظان، ويسبر أغوارها، ويقف على الأساليب. ولن يكون نفعه للمحقّقين بأقلّ من ذلك؛ لأنّه يقدّم الفن البلاغي من خلال العصور المختلفة، ويرصد التطوّر التاريخي»[٣].

وعلى الرغم من جهود الباحث، إلاّ أنَّ هذا المنهج الذي يعمد إلى تحديد المعنى اللغوي، ثمَّ الوقوف على دلالته الاصطلاحية، اعتمادًا على التطوّر التاريخي، لم يحفل بتناول مصطلحات أخرى بهدف المقارنة، وإضاءة آفاق دلالية أخرى، فقد اكتفى بعددٍ محدود من المصطلحات، هي: الفصاحة، والبلاغة، والمعاني، والبيان، والبديع.

إنَّ المنهج التاريخي يتطلّب، كي تكون نتائجه دقيقة، أن يستوفي شروط الدراسة العلميّة من حيث الاستيعاب التام للمادة باستخدام آلية الإحصاء. فهل فهرست فعلاً أماكن ذكر المصطلح جميعها، ولدى المؤلفين جميعهم، وعبر القرون بأكملها؟ وإن فُهرست بإحصاءٍ أمين، هل خضع كلّ نصٍّ ورد فيه المصطلح للتحليل والتعليل اللازمين؟ وهل تمَّ تركيب الصور الجزئيّة للدلالة المستنبطة من النصوص في كلّ مؤلَّف، قبل تركيب الصورة الكليّة لتاريخ كلّ مصطلح؟[٤].

وتتأزّم إشكالية المنهج التاريخي في دراسة المصطلح، حينما تحجم الدراسات عن تتبّع وجود المصطلحات محور الدراسة في المخطوطات: فهي غالبًا ما تكتفي برصد تطوّرها من خلال المادة المطبوعة، وتتجاوز المؤلفات التي فقدت، أو أُتلفت، في كوارث أو حوادث، مرّت بها الحياة العربية عبر التاريخ. ومن الإنصاف القول: إنَّ الإحاطة بالمادة اللغوية والنقدية كلّها أمرٌ عسير على باحثٍ يتحرّى علمية المنهج في البحث والتدوين.

ب - المنهج الوصفي:

يهدف المنهج الوصفي إلى تعرّف الواقع الدلالي للمصطلحات، ويشترط فيه ما يأتي[٥]:

إحصاء النصوص التي وردت فيها المصطلحات؛ وذلك مراعاةً لتوقّف بعض المصطلحات على بعض، وضرورة تصوّر المصطلح في حجمه الحقيقي. ودراسة المواد الاصطلاحية بالمعاجم اللغوية، فالاصطلاحية؛ وذلك لتمهيد الطريق أمام فقه المصطلح وتذوّقه، وتصحيح الأخطاء التي قد يكون الإحصاء جلبها من قبل. ودراسة مصطلحات تلك المواد بالنصوص المحصاة، وعرض نتائج ذلك في صورة دراسة مصطلحية تراعي ذكر المصطلح، والعلاقات التي

تربطه أو تفصله عن سواه، وعرض الضمائم التي قد تكون لها صفات وعلاقات.

إنّ كتاب ميشال عاصي (مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ)[٦]، الذي يمكن أن يعدّ من أبرز ممثّلي هذا المنهج، لم يُهتد فيه إلى نهج واضح يُطمأن به إلى نتيجة؛ لأنّه اعتمد على العثور بدل الإحصاء، وألغى الدراسة اللغوية، فعدّ ما ليس بمصطلح مصطلحًا، ولم يدرس المفاهيم دراسة مصطلحية، تجعلها محدّدة المعاني والخصائص والعلاقات والضمائم[٧].

إضافةً إلى ما سبق، تناول ميشال عاصي مصطلحات نقدية معيّنة مثل «اللفظ» و«المعنى» على أساس أنها قضايا أدبية/ نقدية، وليس على أساس أنها مصطلحات نقدية؛ مما أهدر إمكان تتبّع تطوّر دلالة المصطلح أو تغيّرها من مؤلفٍ إلى آخر، وأهدر إمكان الوقوف على تميّز المصطلح عند الجاحظ من غيره. والذي أفضى بالباحث إلى هذا كلّه، اعتماده الصارم على معطيات الجانب الوصفي، وما يتبع هذا الاعتماد من إهمالٍ للجانب التاريخي، والنأي عن الدراسة المقارنة.

ج- المنهج الوصفي التاريخي:

ربما كان أظهر مَنْ يمثل هذا المنهج المزدوج إدريس الناقوري في كتابه (المصطلح النقدي في نقد الشعر). يحدّد الناقوري معالم منهجه في تناول المصطلح بما يأتي[٨]:

١ - قراءة نصّ الكتاب (نقد الشعر) مرّات متعدّدة ومتأنية بهدف الوقوف على أهمّ الاصطلاحات، واستيعاب دلالاتها المختلفة.

٢ - القيام بعملية جرد عامّة، تشمل المفردات النقدية والبلاغية، دون أخذ معيار القوّة الاصطلاحية بعين الاهتمام بادئ الأمر.

٣ - تحديد الاصطلاحات النقدية والبلاغية المزمع دراستها واختيارها، بناءً على مقاييس موضوعية وعلميّة، يمكن حصرها على النحو الآتي:

- اطراد الاستعمال الاصطلاحي عند نقّاد سبقوا قدامة أو عاصروه.

- رغبة قدامة نفسه في عدّ بعض المفردات اللغوية مصطلحات، سواء كانت من اختراعه، أو من اختراع غيره من النقّاد العرب القدامى، أو من اختراع نقّاد وفلاسفة آخرين، استعار منهم المؤلف مصطلحه النقدي.

- السياق الذي كثيرًا ما يعطي للفظ قوّته الاصطلاحية، وينقله من ثمّ من دلالته اللغوية الأصلية أو المجازية إلى دلالته الاصطلاحية الجديدة.

- انتماء المفردة إلى معجم علمٍ من العلوم العربية التي تحدّدت اصطلاحاتها قديمًا في أثناء عصر الاحتجاج أو بعد هذا التاريخ، مثل علم النحو والعروض والقافية، أو إلى غيرها من العلوم الدخيلة التي تشرّبتها الذهنية العربية في خلال مدّة التلاقح الفكري والتفاعل الحضاري، ومن هذه العلوم المنطق والجدل والأخلاق.

- توافر الشروط الاصطلاحية أو الصفة الاصطلاحية في المفردة المدروسة، ومن هذه الشروط: الدقّة، والوضوح، والاختصار، وعدم احتمال التأويل، وعدم تعدّد الدلالة في مجال الاستعمال الواحد.

ازدواجية المنهج التي بدت في دراسة الناقوري، تنطوي على حقيقتين مهمتين هما: أنّ

أحادية المنهج لا بدّ أن تكتنفها عثرات تقوّض ثبات بنيتها، وإنّ إعادة فحص أيّ منهجٍ بعينه من أجل تحسينه يقود بالضرورة إلى التكاملية. لكنّ الناقوري، وإنْ سعى إلى هذه التكامليّة باتباعه منهجًا مزدوجًا في دراسة المصطلح، لم يخرج عن الإطار العام لكلا المنهجين السابقين.

قنوات تأسيس المصطلح

قبل الشروع في تناول القنوات التي يتشكّل عبرها المصطلح لا بدّ من عرض المبادىء التي خرجت بها ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلميّة الجديدة، التي نظّمها مكتب تنسيق التعريب بالرباط عام ١٩٨١م.

وهذه المبادىء والأسس هي[٩]:

١ - ضرورة وجود مناسبة أو مشابهة بين مدلول المصطلح اللغوي والمدلول الاصطلاحي، ولا يشترط في المصطلح أن يستوعب كلّ معناه العلمي.

٢ - وضع مصطلح واحد للمفهوم العلمي الواحد ذي المضمون الواحد في الحقل الواحد.

٣ - تجنّب تعدّد الدلالات للمصطلح الواحد في الحقل الواحد، وتفضيل اللفظ المختصّ على اللفظ المشترك.

٤ - استقرار التراث العربي وإحياؤه، وبخاصّةٍ ما استعمل منه، أو استقرّ منه من مصطلحاتٍ علميّة عربية صالحة للاستعمال الحديث، وما ورد فيه من ألفاظٍ معرّبة.

٥ - مسايرة المنهج الدولي في اختيار المصطلحات العلميّة (مثل: مراعاة التقريب بين المصطلحات العربية والعالميّة؛ لتسهيل المقابلة بينهما للمشتغلين بالعلم والدارسين، واشتراك المختصين والمستهلكين في وضع المصطلحات).

٦ - استخدام الوسائل اللغوية في توليد المصطلحات العلمية الجديدة بالأفضلية، طبقًا للترتيب الآتي: التراث، فالتوليد (بما فيه من مجاز، واشتقاق، وتعريب، ونحت).

٧ - تفضيل الكلمات العربية الفصيحة المتواترة على الكلمات المعرّبة.

٨ - تجنّب الكلمات العاميّة إلاّ عند الاقتضاء، وبشرط أن تكون مشتركة بين لهجاتٍ عربية عديدة، وأن يُشار إلى عاميّتها بأن توضع بين قوسين مثلاً.

٩ - تفضيل الصيغة الجزلة الواضحة، وتجنّب النافر والمحظور من الألفاظ.

١٠ - تفضيل الكلمة التي تسمّى بالاشتقاق على الكلمة التي لا تسمح به.

١١ - تفضيل الكلمة المقرّرة؛ لأنها تساعد على تسهيل الاشتقاق، والنسبة، والإضافة، والتثنية، والجمع.

١٢ - تفضيل الكلمة الدقيقة على الكلمة العامّة أو المبهمة، ومراعاة اتفاق المصطلح العربي من المدلول العلمي للمصطلح الأجنبي، دون تقيّد بالدلالة اللفظية للمصطلح الأجنبي.

١٣ - في حالة المترادفات أو القريبة من الترادف، تفضّل اللفظة التي يوحي جذرها بالمفهوم الأصلي بصيغةٍ أوضح.

١٤ - تفضيل الكلمة الشائعة على الكلمة النادرة أو الغريبة، إلاّ إذا التبس معنى المصطلح العلمي بالمعنى المتداول لتلك الكلمة.

١٥ - عند وجود ألفاظ مترادفة أو متقاربة في مدلولها ينبغي تحديد الدلالة العلمية الدقيقة لكلّ واحدةٍ منها، وانتقاء اللفظ العلمي الذي يقابلها.

١٦ - مراعاة ما اتفق المختصّون على استعماله من مصطلحاتٍ ودلالاتٍ علميّة خاصّة بهم، معرّبةً كانت أو مترجمة.

١٧ - التعريب عند الحاجة، وبخاصّةٍ المصطلحات ذات الصيغة العالمية، كالألفاظ ذات الأصل اليوناني أو اللاتيني، أو أسماء العلماء المستعملة المصطلحات أو العناصر والمركبات الكيماوية.

١٨ - عند تعريب الألفاظ الأجنبية يُراعى ما يأتي:

- يرجّح ما يسهل نطقه في رسم الألفاظ المعرّبة عند اختلاف نطقها في اللغات الأجنبية.

- التغيير في شكل اللفظ حتى يصبح موافقًا للصيغة العربية ومستساغًا.

- عدّ المصطلح المعرّب عربيًّا، يخضع لقواعد اللغة، ويجوز فيه الاشتقاق والنحت، وتستخدم فيه أدوات البدء والإلحاق مع موافقته للصيغة العربية.

- تصويب الكلمات العربية التي حرّفتها اللغات الأجنبية، واستعمالها باعتماد أصلها الفصيح.

- ضبط المصطلحات عامّةً، والمعرّب منها خاصّةً بالشكل، حرصًا على صحة نطقه، ودقّة أدائه.

وعلى الرغم من وضوح هذه الضوابط والمنهجيات، إلاّ أنّ ما يلاحظ على المصطلح في الخطاب اللغوي والنقدي «عدم تقيّد الكثير من الجهات الثقافية والمجمعية بها: فبعض المجامع مثلاً تتشدّد في اختيار بعض الألفاظ غير المأنوسة وغير المتداولة، والتي تشكّل لونًا من ألوان المفاضلة بالنسبة للقارىء العادي، وبعضها الآخر يقف ضدّ أيّ شكلٍ من أشكال التعريب - ونعني به هنا نقل المصطلح صوتيًّا من لغته الأجنبية إلى العربية - بحجة الحفاظ على نقاء اللغة العربية، حتى لتمثّل بعض هذه السياقات ردّة إلى الوراء»[١٠].

وعلى أيّ حال، يتمّ تأسيس المصطلح اللغوي والنقدي من خلال قناتين رئيستين، هما: الوضع، والنقل.

القناة الأولى: الوضع

ليس «الوضع» في سياق الحديث عن تأسيس المصطلح يعني إنشاءً محضًا لكلمة دالّة، أو تسمية مميّزة، بل «إنّ توليد الظاهرة وإنتاجها وإبداعها حضاريًّا، هو الذي يعطي شرعية تسميتها؛ فوضع الكلمة قرين وضع ما تشير إليه، حيث يصبح النشاط اللغوي تتويجًا لأنشطة إبداعية سابقة، من هنا، يرتبط الاصطلاح بالاختراع بالمفهوم الدقيق»[١١]. ولعلّ هذا الارتباط هو ما أشار إليه قدامة بن جعفر بقوله: «فإنّي لمّا كنت آخذًا في معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدلّ عليها احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها، وقد فصلت ذلك، والأسماء لا منازعة فيها؛ إذ كانت علامات، فإن قنع بما وضعته من هذه الأسماء، وإلاّ فليخترع كلٌّ من أبى ما وضعته فيها ما أحب، فإنّه ليس ينازع في ذلك»[١٢].

ولكي يحظى هذا الوضع أو الاختراع بالاستقرار والشيوع قد تسبق هذه المرحلة عثرات أو منازعات، تهدف إلى توخّي الأفضل والأنسب. ومن أجل ذلك تبقى هذه القناة عرضة للمزالق

المنهجية، وللخلط بين المصطلحات، فلا تجري على وتيرة واحدة، أو لا تطّرد. يقول أحد الباحثين في دراسته «المصطلح النحوي واللغوي في كتاب العين» الذي اعتمد فيه مؤلّفه الخليل بن أحمد كثيرًا على قدراته الإبداعية في تأسيس المصطلح: «إنَّ المصطلحات غير موحّدة، بل قد يرد للظاهرة الواحدة مصطلحان أو أكثر، وهي تتناثر خلال الكتاب كلّه على غير نظامٍ ثابت»(١٣).

وربما يعود تزاحم أكثر من مصطلح على وصف ظاهرة معيّنة إلى غياب الدقّة في التأسيس، مما يدفع إلى تداخله مع مدلولاتٍ أخرى، في حين أنَّ «من حقّ المعنى أن يكون الاسم له طبقًا، وألاّ يكون له فاضلاً، ولا مفضولاً، ولا مقصّرًا، ولا مشتركًا، ولا مضمّنًا»(١٤) كما يذهب الجاحظ.

وتصبح المسألة أشدّ تعقيدًا حينما يحاول المخترع فرض مصطلحه المؤسّس على شكلٍ أدبيّ مستحدث، وفي الوقت ذاته، يلقى هذا المصطلح - على الرغم من غياب الدقّة في تأسيسه - رواجًا في الأوساط اللغوية والنقدية. ففي عام ١٩٤٧م نشرت نازك الملائكة قصيدة «الكوليرا»، ونشر بدر شاكر السيّاب قصيدة «هل كان حبًّا»، اتّبعا فيهما تكرار تفعيلة معيّنة من البحور الصافية، وقد أطلقت نازك على هذا الشكل المستحدث تسمية «الشعر الحرّ»(١٥). وترجع الإشكالية التي أثارها «الشعر الحرّ» إلى خمسة أسبابٍ رئيسة(١٦):

الأول : كونه ترجمة للمصطلح الإنجليزي Free Verse، والفرنسي Vers Libers اللذين يعنيان أصلاً التحرّر تمامًا من الوزن والقافية، كما هي الحال عند الشاعر الأمريكي والت وتمن مثلاً؛ أي إنّ ثمّة تضاربًا في المفهومين: العربي (كما هي الحال عند نازك وزملائها من روّاد الحركة) والغربي.

الثاني : أنّ مفهوم «الشعر الحرّ»، كما تنادي به نازك الملائكة وتقنن له، ليس حرًّا، ولا يملك من الحرية إلاّ قدرًا محدودًا، يتمثّل في عدد التفعيلات في كلّ شطر، وفي القافية إرسالاً وتقييدًا.

الثالث : عدم اتفاق الشعراء والنقّاد على المصطلح، بل رفض معظمهم له.

الرابع : عمومية مدلول هذا المصطلح، واتّساع مدلوله الأصلي واللغوي.

الخامس : أنَّ هذا المصطلح كان قد استخدم، قبل أن تطرحه نازك، لنوعٍ شعريّ مختلف.

لقد دفعت هذه الأسباب الشعراء والنقّاد إلى محاولة وضع مصطلحات دالّة على هذا الشكل الأدبي المستحدث؛ فطُرحت التسميات الآتية: الشعر الجديد، الشعر الحديث، الشعر المعاصر، شعر الحداثة، الشعر المستحدث، والشعر المحدث(١٧). ومع ذلك كلّه، بقيت تسميته «الشعر الحرّ» أكثر شيوعًا من التسميات التي طرحت بعد تأسيسه على يدي نازك الملائكة.

القناة الثانية : النقل

يعتمد النقل على إحدى حركتين: إمّا نقل الكلمة من لغةٍ إلى أخرى عبر الترجمة التي تعكس حوارًا بين اللغات؛ إذ يعدّ النقل بهذه الصورة لونًا من حوار الحضارات، وإمّا نقل المفاهيم والمصطلحات من أحد فروع المعرفة إلى فرعٍ آخر مشاكل له، لمناسبة بينهما(١٨).

ويشير حمزة قبلان المزيني في دراسته «المشكل غير المشكل: قضية المصطلح العلمي» إلى المشكلات الناجمة عن النقل من خلال الترجمة، وهي: تعدّد المصطلحات حسب المدارس المختلفة، ممّا يؤدّي إلى فهم هذه المصطلحات على صورة تخالف ما قصده واضعها الأول. والفهم الخاطئ

للمصطلح نتيجة لسيطرة معناه غير الاصطلاحي. والشعور أنَّ بعض المصطلحات تتسبّب في الاعتداء على حرمة المعاني التي ارتبطت بهذه الكلمات في الحياة العادية، مثل «التشريحية» والشعور أنَّ بعض المصطلحات تخرج على مقاييس اللغة وذوقها مثل «زمكانية». وعدم وجود مقابلات عربية دقيقة لبعض المصطلحات الأجنبية(١٩).

ومن المدهش حقًّا أن نجد الجاحظ يذهب إلى أنّ الترجمة تُفقد النصّ الأصلي الخصائص الجوهرية التي تميّزه في سياقه الحضاري المنتج فيه(٢٠). ولهذا يضع كفايات صارمة ينبغي توافرها في كلّ مَنْ يتصدّى للترجمة، حتى لا يفقد النصّ تلك الخصائص: فلا بُدّ للمترجم «أن يكون بيانه في الترجمة نفسها في وزن علمه في المعرفة نفسها، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية»(٢١).

وقد حاول عبد الواحد لؤلؤة في ترجمته (موسوعة المصطلح النقدي) تجنّب الوقوع بهذه الإشكالية، فقال في مقدمة الترجمة: «.. ولأنّ هذه المصطلحات النقدية تعتمد مفهوماتٍ أوربية، ترجع إلى حضارة الإغريق والرومان، وما نشأ من آدابٍ أوربية منذ عصر النهضة، فإنّ ترجمتها إلى العربية لا يمكن أن تتخذ صيغة نهائية تقف عندها، كما وقفت في الغالب الصيغ الأوربية المشتقة من الإغريقية واللاتينية. لذلك لا مفرَّ من الاشتقاق والنحت والتعريب إلى جانب الترجمة، وهنا يدخل الحسّ اللغوي والذوق الفردي والمعرفة باللغات، إضافةً إلى ثقافة المترجم عند القيام بعملٍ من هذا الحجم»(٢٢).

وقريبًا من هذا التصوّر، ردّ عبد الرحيم محمد عبد الرحيم في دراسته «أزمة المصطلح في النقد القصصي» الإشكالية إلى الأسباب الآتية(٢٣):

١ – معظم المدلولات الاصطلاحية الخاصّة بميدان النقد القصصي في الوطن العربي غريبة الأصل، وترتبط بحركة الفكر الأوربي، وتسير بحسب تطوّره العام.

٢ – تعدّد البيئات الثقافية في الوطن العربي، وصلابة الحدود المصنوعة بين الأقطار العربية، ممّا جعل كلّ ناقدٍ من النقّاد يجتهد اجتهادًا فرديًّا لنقل المفاهيم الغربية، واختيار الكلمات العربية التي يحسّ هو أنّها تحمل دلالات المصطلح الأصلي.

٣ – الطريقة التي سار عليها تطوّر هذه المصطلحات في الوطن العربي منذ بداية النهضة الأدبية الحديثة؛ فقد ظهرت أشكال جديدة من القصص الغربي المترجم أو المقتبس، وظهرت جهود لبعث التراث العربي من جديد.

٤ – أكثر هذه المصطلحات ليست خاصّة بالنقد التخصّصي، بل هي مقترحة من ميادين أخرى، أو تشمل الأشكال الأدبية بعامّة، مثل مصطلح «الشخصية» و«الوعي» المقترضين من علم النفس.

وإذا كانت إشكالية المصطلح المترجم ناجمة بصورة عامّة عن ثلاثة أمورٍ محورية، هي: نقص خبرة المترجم في مجال التخصّص، وضعف كفاياته اللغوية، وترهّل خبرته في الترجمة بالنظر إلى السياق الحضاري، الذي أُسِّس فيه المصطلح، فإنَّ النتائج المترتبة على هذه الأمور: ترجمة المصطلح ترجمةً حرفيّة، وصياغة ترجمته بعبارةٍ طويلة، وتعجّل تداوله قبل التحقّق من فعاليته في اللغة الأصل، ومحاولة بتره عن المقاربات المصطلحية الأخرى، سواءٌ كان ذلك البتر في اللغة الأصل، أو في اللغة المنقول إليها هذا المصطلح عبر الترجمة.

لقد أدت تلك الأمور، إضافةً إلى ذخيرتنا المصطلحيّة التراثية في اللغة والنقد والبلاغة، والسعي للمواءمة بينها وبين المصطلح المترجم في المحصّلة النهائية إلى تعدّد المصطلح للدلالة على مفهومٍ واحد، واختلاف دلالته، وإطلاق المصطلح للدلالة على عددٍ من المفاهيم.

وربما كان عدم دقّة المصطلح ووضوحه في اللغة الأصل المسبّب الأكثر شيوعًا في اضطراب المصطلح في الخطاب اللغوي والنقدي العربي، ومن أمثلة ذلك المصطلحان الإنكليزيان: Phonetics, Phonologie. فعلى الرغم من كثرة استخدامهما في علم اللغة الإنكليزي، إلاّ أنّنا نجد لهما عددًا من التفسيرات التي توقع في حيرة وارتباك[٢٤]:

أ – استعمل دوسوسير اللفظ Phonetics للدلالة على ذلك النوع من العلم التاريخي الذي يحلّل الأحداث والتغيّرات والتطوّرات، في حين حدّد مجال Phonologie بدراسة العملية الميكانيكية للنطق، وعدّه من أجل ذلك مساعدًا للألسنية.

ب – أمّا مدرسة «براغ» فتستعمل مصطلح Phonologie عكس ما استعمله فيه دوسوسير؛ إذ تريد بذلك الفرع من الألسنيّة الذي يعالج الظواهر الصوتية من ناحية وظيفتها اللغوية. ولهذا نجدها تعدّ Phonologie فرعًا من الألسنيّة، أمّا Phonetics فقد أخرجه معظم رجالها من الألسنيّة، وعدّوه علمًا خالصًا من علوم الطبيعة، يقدّم المساعدة للألسنيّة.

ج – واستعملت الألسنية الأمريكية مصطلح Phonologie لعشرات السنين بمعنى تاريخ الأصوات، ودراسة التغيّرات التي تحدث في أصوات اللغة نتيجة تطوّرها. أمّا مصطلح Phonetics فقد استعمل في معنى العلم الذي يدرس الأصوات الكلاميّة ويصنّفها، ويحلّلها من غير إشارةٍ إلى تطوّرها التاريخي. وعلى هذا يُعدّ الفرعان من صميم الألسنيّة.

د – من الألسنيين مَن رفض الفصل بين ما يُسمى Phonetics و Phonologie: لأنّ أبحاث كلٍّ منهما تعتمد على الأخرى، فوضع الاثنين تحت مصطلح Phonetics أو Phonologie.

وقد انتقل الخلاف في مفهوم المصطلحين إلى اللغة العربية: فاستعملها الدارسون العرب استعمالاتٍ متباينة: فمنهم من أبقى المصطلح Phonetics وعرّبه إلى «فوناتيك»، ومنهم من عبّر عنه بالمصطلح «الصوتيات»، أو «علم الأصوات»، أو «علم الأصوات اللغوية»، أو «علم الأصوات العام».. وحدث الشيء نفسه بالنسبة للمصطلح Phonologie: فمنهم من أبقاه وعرّبه إلى «فونولوجيا»، ومنهم من عبّر عنه بالمصطلح «علم الفونيمات»، أو «علم الأصوات»، أو «علم الأصوات التاريخي»، أو «علم الأصوات التنظيمي»، أو «علم وظائف الأصوات»، أو «علم التشكيل الصوتي»، أو «علم الأصوات التشكيلي»[٢٥].

ويُقال الأمر ذاته عن مصطلح Poetics اللاتيني الأصل؛ فقد ترجم إلى العربية على النحو الآتي: الشعرية، الإنشائية، الشاعرية، علم الأدب، الفن الإبداعي، فن النّظم، فن الشعر، نظرية الشعر، بويطيقا، وبويتيك[٢٦]. وعن مصطلح Semion اليوناني الأصل الذي ترجم إلى العربية على النحو الآتي: السيميولوجية، السيميائية، وعلم العلامات، وسيمياء، وعلم الإشارات، والدلائلية[٢٧]. وعن

المصطلح Deviation الذي ترجم إلى العربية على النحو الآتي: الانحراف، العدول، الانزياح، الإزاحة، الانتهاك، الخرق، الغرابة، التغريب، الإغراب، الأصالة، المفارقة[٢٨]، على الرغم من محاولة البعض ترسيخ استعمال «العدول» اعتمادًا على المحك التراثي[٢٩].

سعي الباحثين العرب للحد من إشكالية المصطلح:

أمام تعثّر المنهج في دراسة المصطلح اللغوي والنقدي، وتعثّر تأسيسه، وأمام ما تمخّض عنهما من آثارٍ سلبية، تصدّى عدد من الباحثين العرب لوضع مقترحاتٍ تحدُّ من تأزّم الحالة الراهنة. ومن هؤلاء الباحثين: أحمد مطلوب، وفاضل ثامر، اللذان قدما مقترحاتهما في ورقتي عمل لمؤتمر النقد الأدبي الخامس عام ١٩٩٤م، المنعقد في جامعة اليرموك في الأردن، وقد كان محور هذا المؤتمر: المصطلح اللغوي والنقدي.

يحدّد أحمد مطلوب خطوات الحدّ من هذا التأزّم في ضوء التوجّه لوضع معجم نقدي حديث، وهذه الخطوات هي[٣٠]:

١ - رصد المصطلحات النقدية العربيّة، والوقوف على دلالتها، وتغيّرها في العهود المختلفة، وذلك من أجل:

أ - تدوين المصطلحات التي لا تزال شائعة في الدراسات الأدبية والنقدية الحديثة.

ب - الاستعانة بها في وضع المصطلحات الجديدة لما لم يوضع له مصطلح، أو وُضع له مصطلح ولم يشع، أو لم يتفق عليه الأدباء والنقّاد والباحثون.

ج - نقل المصطلحات القديمة عند الضرورة من معانيها القديمة إلى المعاني الجديدة بطريقة التوليد.

٢ - جرد أهم الكتب الأدبية والنقدية الحديثة، واستخلاص المصطلحات النقدية التي استعملت في هذا القرن، والاتفاق على مصطلح دقيق للدلالة على المعنى الجديد.

٣ - جرد أهم كتب مصطلحات الأدب والنقد الحديثة والمعاصرة.

٤ - جرد أهم كتب الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والفنون، واستخلاص المصطلحات التي تتصل بالنقد الأدبي أو تعين عليه.

٥ - جرد أهم كتب اللسانيات، لما بينها وبين الأدب ونقده من وشائج وصلات ظهرت في التيارات الحديثة والمناهج الحديثة.

٦ - جرد أهم كتب الأدب والنقد واللسانيات المترجمة.

٧ - الاطلاع على بعض موسوعات الأدب الأجنبي ونقده بلغتها الأصلية.

٨ - الاستعانة ببعض المعاجم اللغوية الأجنبية لتحديد معنى الاصطلاح اللغوي، والوقوف على دلالته كما تصوّرها تلك المعاجم، والصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، وطريقة انتقال دلالته.

٩ - الاتفاق على المصطلحات بعد دراستها دراسة مستوعبة؛ أي إنَّ المصطلح ينبغي:

أ - أن يدرس دراسة واعية قبل إذاعته وإشاعته.

ب - أن يوضع عند الحاجة الماسّة إليه.

جـ - أن يكون خاضعًا لرأي أعضاء المجامع العلمية واللغوية والمتمرسين في وضع المصطلحات.

١٠ - تصنيف ما يجمع من التراث والأدب والنقد الجديد بحسب حروف اللغة؛ لتسهل مراجعة المصطلح.

١١ - تعريف المصطلح تعريفًا لغويًا واصطلاحيًا،

والوقوف على اختلاف المذاهب الأدبية في تحديده، وذكره بلغةٍ أجنبية واحدة أو أكثر؛ لمعرفة التقابل الأجنبي، والاستفادة منه في الترجمة والتأليف.

١٢ - تراجع المصطلحات لجنة علمية استشارية قبل طبعها، ويفضّل أن يطبع جزء يسير منها، لتبدى فيها الآراء قبل أن يضمها المعجم.

إنّ الباحث في مقترحاته هذه يفيد من تجربته في (معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها) الذي أشرت إليه سابقًا، كأنّه يستدرك على ذاته ما افتقده هذا المعجم. والحقّ أنّ ما يقدّمه من مقترحات جديرة بالدراسة والأخذ، لكنها على صعيد الواقع تحتاج إلى جهودٍ جبّارة، وإلى تنسيق فعّال بين الجهات المسؤولة عن تأسيس المصطلح وشيوعه، تنسيق يتجاوز التنظير والتوصيات.

أمّا فاضل ثامر، فيقدّم المقترحات الآتية[٣١]:

١ - العمل على وضع معجم اصطلاحي خاصّ بمصطلحات النقد الأدبي، يوحّد الجهود الفردية والجماعية، ويضع قواسم مشتركة ومقبولة من قبل المترجمين والباحثين والنقّاد العرب.

٢ - السعي لتأسيس مصرف للمصطلحات النقدية.

٣ - إعادة فحص المصطلح النقدي واللساني والبلاغي الموروث، والعمل على إمكان إعادة تشغيل بعض مفرداته وتداولها، تجنّبًا للقطيعة الحاصلة في الوقت الحاضر بين المصطلح الموروث والمصطلح الحديث.

٤ - العمل على تأصيل المصطلح النقدي وتجذيره، وتحريره من الارتباط المباشر بعلوم اجتماعية مجاورة، مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأناسة.

٥ - إعادة النظر في الكثير من المصطلحات النقدية المتداولة، التي استخدمت بطريقة عشوائية ولم تكن دقيقة، مثل مصطلحات «الشعر المنثور»، و«الشعر الحرّ»، و«الشعر المنطلق».

٦ - إعادة فحص الرصيد الاصطلاحي عند النقّاد، وملاحظة سيرورة تداول المصطلحات المختلفة.

٧ - السعي لنشر الثقافة المعجمية والمصطلحية، والوقوف ضدّ محاولة تجاهل العقد المصطلحي أو التصرّف العشوائي بالمصطلح النقدي.

٨ - تأكيد أنّ مهمة الباحث العربي الحديث لا تقتصر على عملية ترجمة المصطلح الأجنبي، وإنّما تتعدّى ذلك إلى عملية وضع المصطلح الجديد.

٩ - تأكيد أنّ المصطلح ليس وحدة معجمية عادية فقط، وإنّما هو مسألة معرفية، ومفهوم قبل كلّ شيء.

١٠ - السعي لحلّ الإشكال الناجم أحيانًا عن ترجمة المصطلح من عددٍ من اللغات الأجنبية الأصلية، وذلك عن طريق عمل جماعي مشترك، يعتمد على دلالة المصطلح المعرفية لحلّ أيّ لبسٍ أو اختلافٍ محتمل.

١١ - تشجيع المؤسّسات الثقافية الجامعية والمجامع العلمية العربية وهيئات التعريب في الوطن العربي على مواصلة العمل على نشر المعاجم الاصطلاحية، وعقد المزيد من الندوات والحلقات الدراسية الخاصّة بالمصطلح النقدي العربي، والقديم منه خاصّة.

١٢ - حثّ المترجمين والباحثين والنقّاد على ضرورة اعتماد الأسس العلمية في وضع المصطلح أو ترجمته أو تعريبه، واعتماد مبادىء وضع المصطلحات التي أقرّتها

المجامع العلمية ومكتب تنسيق التعريب بالرباط.

ومع أنَّ هذه المقترحات تتسم بالجديّة والوعي العميق بواقع المصطلح وبأبعاد ترك إشكاليته تتفاقم، غير أنّها معزولة عن التطبيق تارةً، وخاضعة لجهود فردية يبذلها نفرٌ من الباحثين الواعين بخطورة إشكالية المصطلح تارةً أخرى، ما دام التنسيق بين الجهات المخوّلة رسميًّا بمتابعة تأسيس المصطلح وشيوعه لا يحظى بالفعالية والتأثير الكافيين، وما دامت صياغة المصطلح اللغوي والنقدي منفصلة إلى حدٍّ كبير عن البحث العلمي، وما دامت مصطلحاتنا في كثيرٍ من الأحيان تطرح عند الدارسين اختلافًا، بصرف النظر عن وجود قاعدة تراثية (مصطلحات تعطي الدلالات ذاتها) أو وجود مصطلحات معاصرة عند دارسين سابقين يمكن أن تفي بالغرض، وما دُمنا، أخيرًا، نقع في شراك المصطلح الأجنبي الذي يغرينا بصياغته البرّاقة، ويحدّ من قدراتنا على الابتكار متذرعين بمواكبته روح العصر. ●

●●●

الحواشي

١ – خطاب المنهج: ٧٧.

٢ – أزمة المصطلح في النقد القصصي، مجلة فصول، مج٧، ع ٣–٤: ٩٨.

٣ – معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها: ١/٩.

٤ – مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ١٩٨٨، ص ٢٤.

٥ – ينظر المرجع السابق: ٢٥ – ٢٦.

٦ – نشرته دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م.

٧ – مشكلة المنهج في دراسة المصطلح: ٢٧.

٨ – ينظر المصطلح النقدي في نقد الشعر: ٢٠ – ٢١.

٩ – مجلة اللسان العربي، العدد ١٨: ١٧٥ – ١٧٨.

١٠ – اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث: ١٧٣.

١١ – إشكالية المصطلح الأدبي بين الوضع والنقل، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس: ٧١.

١٢ – نقد الشعر: ٢٣ – ٢٤.

١٣ – المصطلح النحوي واللغوي في كتاب العين: ١.

١٤ – البيان والتبيين: ١/١١٦.

١٥ – قضايا الشعر المعاصر: ٥ – ٢٩.

١٦ – إشكالية المصطلح الشعري الحديث (الشعر نموذجًا)، مجلة علامات، المجلد ٨، الجزء ٣٠: ١٩٨ – ١٩٩.

١٧ – للتفاصيل ينظر المرجع السابق: ١٩٩ وما بعدها.

١٨ – إشكالية المصطلح الأدبي بين الوضع والنقل، مجلة كلية الأدب، فاس: ٧٢.

١٩ – ينظر المشكل غير المشكل (قضية المصطلح العلمي)، مجلة علامات، مج٢، ج٨: ٢١ – ٢٣.

٢٠ – الحيوان: ١/ ٧٥ – ٧٦.

٢١ – المصدر السابق: ١/٧٧.

٢٢ – موسوعة المصطلح النقدي: ١/ ٧ – ٨.

٢٣ – المرجع السابق: ١٠٣ – ١٠٥.

٢٤ – حول هذين المصطلحين ينظر المصطلح العربي الألسني، مجلة عالم الفكر، مج ٢٠: ٥٨٤ – ٥٨٥.

٢٥ – ينظر المرجع السابق نفسه.

٢٦ – راجع ذلك مفصّلاً: مفاهيم الشعرية: ١٤ – ١٦.

٢٧ – راجع ذلك مفصّلاً في: إشكالية المصطلح النقدي المعاصر (السيميولوجية نموذجًا): ٧ – ٨.

٢٨ – انظر هذه الترجمات: الانزياح وتعدّد المصطلح، مجلة عالم الفكر، مج ٢٥، ع٣. والانزياح مصطلحًا نقديًا، مؤتمر النقد الأدبي الخامس – المرجع السابق، ص ٦٣ – ٦٤.

٢٩ – المرجع السابق: ٦٣ – ٦٤.

٣٠ – نحو معجم لمصطلحات النقد الحديث: ٢٠ – ٢٢.

٣١ – إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب العربي الحديث: ١١ – ١٣.

المصادر والمراجع

- **أزمة المصطلح في النقد القصصي**، لعبد الرحيم محمد عبد الرحيم، مجلة فصول، مج٧، ع ٣ - ٤، القاهرة، ١٩٨٧م.
- **إشكالية المصطلح الشعري الحديث**، لأحمد صالح الطامي، مجلة علامات، مج٨، ج٣٠، جدة، ١٩٩٨م.
- **إشكالية المصطلح النقدي المعاصر**، لبسام قطوس، ومحمود درابة، مؤتمر النقد الأدبي الخامس، جامعة اليرموك، إربد - الأردن، ١٩٩٤م.
- **الانزياح مصطلحا نقديًا، لموسى ربابعة**، مؤتمر النقد الأدبي الخامس، جامعة اليرموك، إربد - الأردن، ١٩٩٤م.
- **الانزياح وتعدد المصطلح**، لأحمد ويس، مجلة عالم الفكر، مج ٢٥، ع٣، الكويت، ١٩٩٧م.
- **البيان والتبيين**، للجاحظ، تح. حسين السندوبي، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٥٦م.
- **خطاب المنهج**، لعباس الجراري، منشورات السفير، المغرب، ١٩٩٠م.
- **قضايا الشعر المعاصر**، لنازك الملائكة، ط٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م.
- **اللغة الثانية**، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح، لفاضل ثامر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤م.
- **مجلة اللسان العربي**، العدد ١٨، المغرب، ١٩٨١م.
- **المشكل غير المشكل (قضية المصطلح العلمي)**، لحمزة قبلان المزيني، مجلة علامات، مج٢، ج٨، جدة، ١٩٩٣م.
- **مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم**، للشاهد البوشيخي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس - المغرب، ١٩٨٨م.
- **المصطلح العربي الألسني**، لأحمد مختار عمر، مجلة عالم الفكر، مج ٢٠، الكويت، ١٩٨٩م.
- **المصطلح النحوي واللغوي في كتاب العين**، لصاحب أبو جناح، مؤتمر النقد الأدبي الخامس، جامعة اليرموك، إربد - الأردن، ١٩٩٤م.
- **المصطلح النقدي في نقد الشعر**، للناقوري، ط٢، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس - ليبيا، ١٩٨٤م.
- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، لأحمد مطلوب، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد.
- **مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ**، لميشال عاصي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م.
- **مفاهيم الشعرية**، لحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤م.
- **موسوعة المصطلح النقدي**، لعبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
- **نقد الشعر**، لقدامة بن جعفر، تح. كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٨م.
- **إشكالية المصطلح الأدبي بين الوضع والنقل**، لصلاح فضل، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس - المغرب، ١٩٨٨م.

الكوفة في كتب الرحالة

الأستاذ الدكتور/ مالك إبراهيم صالح
عميد كلية التربية - ابن رشد
جامعة بغداد - العراق

مدخل تاريخي

تقع مدينة الكوفة على نهر الهندية (الفرات) إلى الجنوب الغربي من مدينة الحلة. وتبعد عن مدينة النجف حوالي ١٠ كم، وقد اختفت الحدود بين مدينتي الكوفة والنجف نتيجة للتوسع العمراني الذي حدث فيهما، حتى أصبح من الصعب على الداخل لإحداهما فصلها عن الأخرى.

سميت الكوفة لاستدارتها ولاجتماع الناس فيها، فتكوف القوم: أي اجتمعوا(١). ويظهر ذلك من شكل المخطط الذي وضعه المستشرق لويس ماسينيون للمدينة(٢).

بنيت الكوفة بناءً على توجيهات الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى قائده سعد بن أبي وقّاص سنة ١٧هـ = ٦٣٨م، في أثناء معركة القادسية؛ لتكون معسكرًا لجنده، ولذلك سميت في بعض المصادر العربية بكوفة الجند. وكانت توجيهات الخليفة عمر رضي الله عنه تنصّ على ما يأتي:

١ - يجب أن لا يفصل بينها وبين المدينة المنورة بحر.

٢ - يجب أن تجمع بين طبيعة الحضر وطبيعة البدو؛ لتكون متحولاً من الحياة البدوية إلى الحياة الحضرية.

٣ - يجب أن تصلح لأن تكون مكانًا (استراتيجيًّا) مناسبًا للجيش الإسلامي.

٤ - يجب أن لا تترك حدًّا فاصلاً بين مصدر المياه ومعسكر الجيش الإسلامي؛ ليسهل الاكتيال منه.

٥ - يجب أن تكون في مكانٍ مكشوف تسوده الرياح الغربية بعيدةً عن انتشار البعوض الذي يتكاثر في المناطق التي تكثر فيها المستنقعات.

وبناءً على هذه التوجيهات تمَّ اختيار الضفة اليمنى من نهر الفرات لتكون موقعًا للمدينة، ولتكون قريبة من المصدر المائي، ومنفتحة على البادية من جهة الغرب، وفي نقطة اتصال الحياة البدوية بالحياة

الحضرية، وقد قام بتخطيطها أبو الهياج الأسدي عمر بن مالك بن جنادة. ويعدّ سعد بن أبي وقّاص أوّل ولاتها، حيث أمر بتخطيط المسجد الجامع أولاً؛ ليكون مكانًا للعبادة، ومقرًا لاجتماع العرب المسلمين يتدارسون فيه أوضاعهم، ويناقشون أحوالهم وخططهم[٣].

ملحق رقم (١)

خارطة الكوفة القديمة كما رسمها ماسينون



أخذت الكوفة تنمو وتتطوّر بسرعةٍ كبيرة على حساب مدينة الحيرة، حتى بدأت تنتزع منها وظيفتها بوصفها عاصمة إقليمية للمناطق المحيطة بها. وقد انفردت الكوفة بميّزات زادت من أهميّتها التاريخية. فقد عاش فيها سبعون رجلاً من صحابة رسول الله ﷺ، كما عاش فيها الصحابيان عمار بن ياسر وعبدالله بن مسعود، ثمَّ أصبحت عاصمة للدولة الإسلامية في عهد الخليفة الرابع الإمام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وقد رافقه في إقامته فيها عددٌ كبير من الصحابة الأبرار، كما بويع فيها أبو العباس السفاح أول خليفةٍ عباسيّ بعد الثورة التي قادها ضدَّ الأمويين سنة ١٣٢هـ = ٧٤٩م(٤).

شهد مسجد الكوفة ازدهار الدراسات الفقهية، والحديث، وقراءة القرآن، ورواية الشعر، والأدب، والتاريخ، والنحو، والصرف.

وكان من مآثرها ظهور الخطّ العربي المعروف بالخط الكوفي الذي كتب به القرآن الكريم. كما برز فيها ثلاثة(٥) من القرّاء السبعة المشهورين، وفيها ظهرت الخطوط العريضة للنحو العربي على يد أبي الأسود الدؤلي، واشتهرت فيها مدرستها النحوية المعروفة بـ (مدرسة الكوفة) المتميّزة في نهجها وأسلوبها عن مدرسة البصرة النحوية. ومن هذه المدينة خرج المتنبي الشاعر العربي الكبير.

وعلى صعيدٍ آخر، بلغت الكوفة أوج ازدهارها في القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي، حيث نشطت فيها الزراعة والتجارة والصناعة، وأصبحت عقدة لشبكةٍ من طرق المواصلات المهمة في الدولة العربية الإسلامية. وتمتد إحدى هذه الطرق من الكوفة باتجاه الحيرة، وأخرى إلى الحلّة وبغداد، وأخرى باتجاه النخيلة وكربلاء، ثمّ بلاد الشام، والرابع إلى حروراء والبصرة، والخامس باتجاه القادسية. ومن الكوفة يمتد الطريق الاستراتيجي المهم الذي يربط العراق بالمدينة المنورة ومكة، وهو طريق الحج الذي كانت تسلكه القوافل القادمة من العراق وبلاد فارس والأقاليم الإسلامية الشرقية الأخرى(٦).

وبسبب التطورات التي شهدتها الدولة الإسلامية ضعف شأن الكوفة، وتفرّق أهلها في الأمصار، فمنهم من رحل إلى قمّ أو إلى واسط أو إلى بغداد مقرّ الخلافة الإسلامية، وأقام بعض آخر في النجف، وهي يومئذٍ ضاحية صغيرة من ضواحي الكوفة، لا تعدّ من الحواضر المشهورة(٧).

ومنذ عام ٩٧٧م بدأ شأن النجف يرتفع على حساب مدينة الكوفة، حيث تحوّلت الأراضي المحيطة بضريح الإمام علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى مقبرة إسلامية كبيرة، ثمَّ بدأ الناس بالإقامة بالقرب من الضريح، وأخذت تمتصّ سكّان المناطق المجاورة تدريجيًّا، كما أصبحت مركزًا دينيًّا يؤمّه الكثير من الناس من بقاع العالم الإسلامي المختلفة، إضافةً إلى موقعها على طريق الحج وعلى أطراف البادية، حيث تحوّلت إلى مركزٍ اقتصادي وتجاري مهم، وفّرت للقادمين إليها من الحواضر المجاورة حياة اقتصادية مرفّهة، ثمَّ أصبحت النجف مركزًا علميًّا مرموقًا في العالم الإسلامي، جذبت إليها الكثيرين من طلّاب العلم والمعرفة. وهكذا جرّدت النجف مدينة الكوفة من ميّزاتها التي عرفت بها سابقًا.

ملحق رقم (٢) طوبوغرافية الكوفة وطرق مواصلاتها كما رسمها ماسينون

وعلى الرغم من التأثير السلبي لمدينة النجف في مدينة الكوفة ومكانتها، إلاّ أنّها ساهمت في الوقت نفسه في إعادة الحياة إليها في العصور المتأخرة. فقد كانت النجف، وبسبب تصاعد وتائر الحركة التجارية فيها، بحاجة إلى ظهير اقتصادي في سدِّ ما تحتاج إليه من بضائع ومواد غذائية، وليس هناك أفضل من مدينة الكوفة؛ لقربها من النجف ولخصوبة أراضيها، ولا سيّما بعد أن قام الأمير الهندي آصف الدولة يحيى خان بكَري مجرى نهر الفرات القديم سنة ١٧٩٣م، الذي سُميَ نهر الهندية نسبةً إليه[٨]، فانتعشت الحياة فيها مجدّدًا. وظهرت الكوفة الحديثة بالقرب من أطلال

الكوفة القديمة، وهاجرت إليها قبائل عربية من مناطق مختلفة ولا سيّما قبيلتا الفتلة وبني حسن، في أوائل القرن التاسع عشر، واستوطنوا المناطق المحيطة بها، وأعادوا الخضرة إلى أهوارها وأراضيها. إضافةً إلى أنَّ الكوفة نفسها أصبحت مركزًا دينيًّا يؤمُّه كثيرٌ من الزوّار، كلُّ ذلك ساعد على بعث الحياة فيها وتنشيط حركتها الاقتصادية ولا سيّما مع النجف التي كانت على اتصالٍ تجاريّ دائم مع سكّان البادية القريبة.

إنَّ مدينة مثل الكوفة بهذه الأهمية التاريخية والجغرافية والاقتصادية والدينية لا بدَّ لها من أن تستهوي اهتمام العديد من الرحالة العرب والأجانب، الذين طالما تساءلوا عن مغزى هذا الاسم اللامع في تاريخ العرب. فشدّوا إليها الرحال حبًّا في الاستطلاع ورغبةً في المعرفة، وكتبوا عن تاريخها وجغرافيتها، ووصفوا معالمها وآثارها، وخالطوا أهلها في قراهم ومضاربهم. فكانت كتاباتهم تلك مصدرًا مهمًّا من مصادر تاريخ هذه المدينة.

ومع أنَّ الإحاطة بكلِّ ما كتبه الرحالة ليس بالأمر اليسير، حاولنا أن يكون موضوعنا هذا، لا يتّسم بالجانب الإحصائي، بقدر ما يكون عرضًا لوجهات نظرٍ مختلفة لأشخاص ونماذج من بلدانٍ وأمم مختلفة ابتداءً من القرن الحادي عشر حتى أوائل القرن العشرين. وقد اخترنا من الرحالة العرب اثنين بارزين هما ابن جبير وابن بطوطة: لكونهما من أشهر العرب الذين ولجوا هذا الميدان من النشاط المعرفي الجغرافي والتاريخي، ولأنهما قَدِما من أقصى أجزاء الدولة الإسلامية في القرون الوسطى حيث كان ابن جبير أندلسيًّا، وكان ابن بطوطة طنجيًّا من المغرب، إضافةً إلى رحالة آخرين من بلدان الغرب وبلدان الشرق.

وقد تناولنا الموضوع في إطارٍ موضوعيّ حسب المعلومات المتيسّرة الواردة في كتب الرحالة عن الكوفة، وليس في إطار ببليوغرافي وصفي مجرّد. لذلك اقتصرت خطتنا على تناول العناصر الآتية كما وردت في كتب الرحالة:

١ – وصف الكوفة.

٢ – تاريخ الكوفة وآثارها.

٣ – أنهار الكوفة.

٤ – الطرق البرية.

وصف الكوفة

خلّف لنا الرحالة في كتبهم، التي تحدثت عن مشاهداتهم في الكوفة، وصفًا عامًّا للمدينة وأحوالها وأطلالها. ومن ذلك ما قاله الرحالة الأندلسي ابن جبير[٩] عن الكوفة في رحلته التي بدأت في عام ١١٨٢ وانتهت في عام ١١٨٥ من أنها: «مدينة عتيقة البناء، قد استولى الخراب على أكثرها، فالغامر منها أكثر من العامر. ومن أسباب خرابها قبيلة خفاجة المجاورة لها. وبناء هذه المدينة بالآجر.. ولا أسوار لها..»[١٠]. وقال عنها الرحالة المغربي ابن بطوطة[١١] في رحلته الطويلة التي بدأت عام ١٢٢٥م وانتهت عام ١٢٤٩: «هي إحدى أمهات البلاد العراقية المتميّزة فيها بفضل المزية، مثوى الصحابة والتابعين، ومنزل العلماء والصالحين، وحضرة علي ابن أبي طالب أمير المؤمنين، إلا أنَّ الخراب قد استولى عليها بسبب أيدي العدوان التي امتدت إليها وفسادها من قبيلة خفاجة المجاورين لها، فإنهم يقطعون طريقها، ولا سور عليها، وبناؤها بالآجر، وأسواقها حسان، وأكثر ما يُباع فيها التمر والسمك»[١٢].

ويُعد الرحالة الألماني كارستن نيبور[١٣]، الذي

زار الكوفة في عام ١٧٦٥، من الأوربيين الأوائل الذين وصلوا إليها، واهتموا بوصف معالمها وآثارها، وهو يقول في هذا الصدد: «تقع مدينة الكوفة الشهيرة سابقًا على مسافة ما يناهز خمسة أرباع الميل من مشهد علي، باتجاه الشرق فالشمال الشرقي في منطقة منخفضة خصبة، ولا يزال مجرى Dsiarrt Zaade كرى سعدة يظهر للعيان للآن، أمّا الأراضي المجاورة فهي جميعًا قفراء، وليس في المدينة أحدٌ من السكّان»[١٤]. ويذكر نيبور أنه باستثناء معالم مسجد الكوفة «لا تصادف عدا هذه أيّ أشياء أخرى في الكوفة غير عدّة تلال صغيرة تتخلف من أنقاض الأبنية. ويتبيّن من ذلك أنّ الأبنية هناك مشيدة بالأحجار المفخورة على الأكثر، لذا فإنها أشد مقاومة من أبنية البصرة. وقد يعثر أحيانًا على بعض المسكوكات القديمة تحت هذه الخرائب ولكنهم لا يعيرونها أيّ أهمية»[١٥].

وأشار الرحالة الفرنسي أوليفيه G. A.Olivier إلى الكوفة في رحلته إلى العراق بين عامي ١٧٩٤ و١٧٩٦ قائلاً: «وعلى بعد تسعة فراسخ جنوب الحلّة كانت تقوم سابقًا مدينة عربية، تسمى الكوفة، لم يبقَ منها سوى بعض أطلال» وذكر أوليفيه أنها «كانت واقعة على قناةٍ مستمدة من الفرات في أرضٍ خصبة ومزدهرة، وهذه القناة هي اليوم بدون ماء، ويسميها البدو كرى سعدة..»[١٦].

ثمّ يتحدث عن تدمير الكوفة فيقول: «ولا ندري في أيّ حقبةٍ خربت الكوفة، ومن المحتمل أنّ ذلك لم يحدث إلاّ بعد استيلاء التتار على بغداد[١٧]: إذ يأتي ذكر الكوفة في عهد العباسيين مرارًا»[١٨].

كما زار الكوفة الرحالة أحمد آغا الفارسي، الملقب بالمنشىء البغدادي[١٩] في عام ١٨٢٢م، فوصفها قائلاً: إنّها «تبعد عن النجف نحو فرسخ واحد، وهي بلدة كبيرة جدًا، والآن ليس فيها من العمارات غير مسجد الكوفة، وباقيها خراب، ويمر نهر الهندية قريبًا من الكوفة، ثمّ يمضي إلى أرضٍ عالية»[٢٠]، كما أورد لنا الرحالة البريطاني السير والسس يدج[٢١] وصفًا جميلاً للطريق الذي سلكه إلى الكوفة، ولا سيّما أنّ رحلته كانت نهرية على متن قاربٍ صغير فيقول:

«إلى الجنوب من الكفل، وعلى مسافة قليلة، بلغنا شبكة من القنوات الصغيرة، ولمّا تعذّر علينا الجري فيها بسبب العتمة المطبقة ربطنا (جاريتنا) حتى شقّ القمر رداء الليل، وأخذ ضوؤه يتلألأ كالقطعة الفضية على رمال الصحراء. وعند الساعة الحادية عشرة مساءً عاودنا المسرى ودأبنا على الإدلاج (أي المسير ليلاً) تحت جنح الظلام طوال الليلة، ومن دون أن يقع ما يعكّر صفونا، وفتحت عيني على تلال الكوفة ومسجدها شاخصة على ضفة القناة القريبة، وكان ذلك عند انبلاج الصبح...»، ثمّ يضيف قائلاً: «شرعت أطوف فيها وأسأل النفس عمّا يمكن أن يكون في الكوفة، مما يجعل لها هذا الاسم العريض في العالم الإسلامي»[٢٢]. وقد رسم يدج مخطّطًا تصويريًا لمدينة الكوفة[٢٣].

أمّا الرحالة التشيكوسلوفاكي الوا موسيل[٢٤]، الذي قام برحلتين إلى الفرات الأوسط، الأولى في عام ١٩١٢م، والثانية بين ١٩١٤ و١٩١٥، وفي كلتيهما مرّ بالكوفة ودوّن معلوماتٍ قيّمة عنها، فأشار إلى خط الترامواي الذي يربط مدينة النجف بمدينة الكوفة، الذي مدّ في سنة ١٩٠٩. وأشار إلى وجود المقابر البسيطة على جانبي الطريق. ثمّ يصف الطريق بين الكوفة والنجف، فيقول: «عبرنا خط الترام، واتجهنا شرقًا بين أكوام الخرائب»، ويعني بها بقايا مدينة الكوفة القديمة، وأشار إلى وجود نهر

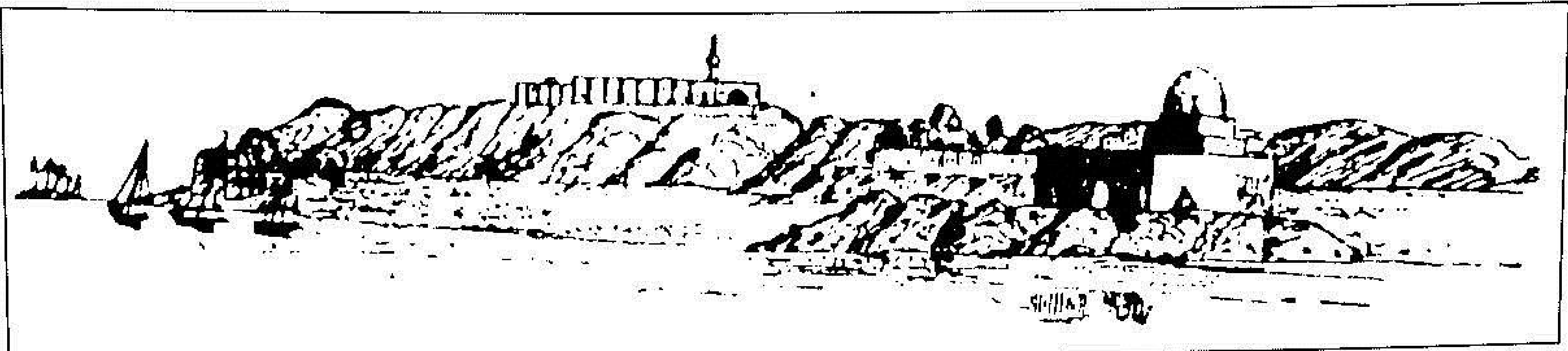
(قصير القنا) إلى جانب قناة باطنية، ثم عبر على نهر الديم حتى أقاموا مخيمهم على نهر الفرات تحت أشجار النخيل، في حقول عشيرة (ابن براق)، وكان رئيس العشيرة دغيم بن براق في السجن آنذاك.. وفي أثناء غيابه رحّب بهم أخوه بالنيابة عنه عارضًا عليهم حمايتهم بوصفهم ضيوفًا عليه، ويقول موسيل: إنه كان بحاجةٍ إلى هذه الحماية فعلاً، حيث سبق أن تعرضت قافلته إلى مضايقاتٍ من قبل بعض أفراد عشيرة الخزاعل[٢٥].

ويواصل موسيل رحلته في منطقة الكوفة، فيقول: «في ٢٩ نيسان سنة ١٩١٢م تركنا مخيمنا في الساعة ٥,٢٠ صباحًا باتجاه شمالي غربي، وفي ٦,٠٥ مررنا بخرائب (تلّ السيّار) حيث أهل الكوفة عن عاديات فيها [كذا]. وقد بنيت العقود والجدران بالآجر. وفي ٦,٢٥ شاهدنا على يسارنا مرقد مسلم، الذي لا يزال بحالةٍ جيدّة، وهو محاطٌ بجدران عالية تذكرنا بجدران قلعة (الأخيضر)، وإلى يميننا تقع خرائب السحالة، وتقع في ناحية الشرق وراءها جدران بساتين الكوفة الغائرة. وإلى الجنوب أصبح من الممكن رؤية ربوة خرائب طولها نحو كيلومتر واحد، وعرضها ٤٠٠ متر، وفيما يلي ذلك شمالاً لم نجد أيّ بقايا مهمة أخرى، وكان هذا كلّ ما بقي من الكوفة التي كانت مدينة عظيمة في عصرٍ مضى[٢٦]. هكذا كانت الانطباعات الأولى لهؤلاء الرحالة عن الكوفة، فماذا كانت انطباعاتهم الأخرى عن آثارها ومعالمها الحضارية وتاريخها العريق؟

تاريخ الكوفة في كتب الرحالة

كتب الرحالة الذين وفدوا على الكوفة لمحات من تاريخها في مؤلفاتهم ومدوّناتهم؛ إذ كان لا بدّ لهم من استرجاع شيء من ماضي الكوفة، وهم يقفون على أطلالها، التي تحكي قصة ذلك الماضي العريق، وقد لفت أنظار الرحالة جامع الكوفة الشهير، وبقايا دار الإمارة، ومنزل الإمام علي رضي الله عنه، ومراقد الشهداء الأبرار: مسلم بن عقيل، وهانيء بن عروة، وملاحق الجامع الأخرى. فقد تحدّث الرحالة ابن جبير قائلاً: «الجامع العتيق آخرها مما يلي شرقي البلد ولاغمارة تتصل من جهة الشرق، وهو جامعٌ كبير في الجانب القبلي فيه خمسة أبلطة، وفي سائر الجوانب بلاطان، وهذه البلاطات على أعمدة من السواري المصنوعة من صم الحجارة المنحوتة قطعة على قطعة مفرغة بالرصاص والافسي عليها... وهي في نهاية الطول، متصلة بسقف المسجد، فتحار العيون في تفاوت ارتفاعها، فما أرى في الأرض مسجدًا أطول أعمدة منه ولا أعلى سقفًا..»[٢٧].

ويصف ابن بطوطة هذا الجامع فيقول: «وجامعها الأعظم جامعٌ كبير شريف، بلاطاته سبعة، قائمة على سواري حجارة ضخمة منحوتة، فقد صنعت قطعًا ووضع بعضها على بعض وأفرغت بالرصاص، وهي مفرطة في الطول»[٢٨]. ويلاحظ من هذا الوصف أنه يتطابق كليًا مع ما ذكره ابن جبير في وصف الجامع لغةً ومعنى، مع العلم أنّ الفارق الزمني بينهما يقدّر بـ١٦٠ سنة، وربما كان سبب هذا التطابق أنّ ابن



ملحق رقم (٣) مدينة الكوفة كما رسمها الرحالة واليس برج سنة ١٨٩٠

بطوطة استفاد من رحلة ابن جبير بعد أن اطلع عليها لتكون دليلاً له في رحلته المشرقية.

ويظهر هذا التوافق في الوصف جليًا من خلال الوصف الذي أورده كلّ منهما لمحتويات جامع الكوفة وملحقاته، وهي كما وردت في رحلتيهما مرتبة كما يأتي:

١ - مصلى إبراهيم الخليل عليه السلام عن يمين مستقبل القبلة.

٢ - مصلى الإمام علي عليه السلام على مقربة منه ممّا يلي الجانب الأيمن من القبلة.

٣ - موضع تنور ابنة نوح عليه السلام، الذي فار منه الماء عند حدوث الطوفان في الزاوية من آخر البلاط القبلي المتصل بآخر البلاط الغربي.

٤ - بيت نوح عليه السلام في ظهر موضع التنور خارج المسجد.

٥ - مصلى إدريس عليه السلام في ظهر موضع التنور مجاور لبيت نوح عليه السلام.

٦ - منشأ سفينة نوح عليه السلام متصل بالجدار القبلي في المسجد.

٧ - دار الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في آخر هذا الفضاء.

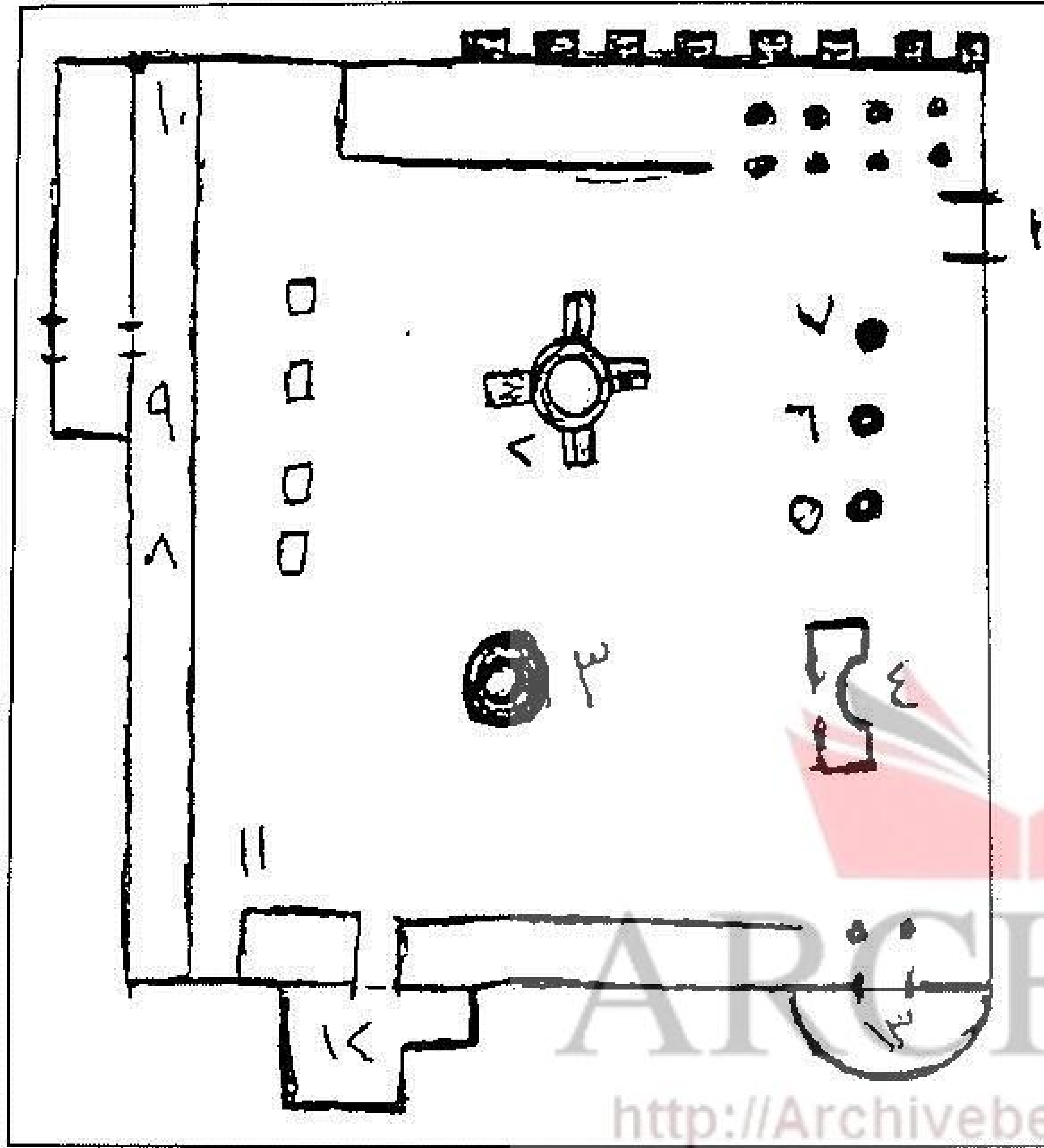
٨ - بيت ابنة نوح عليه السلام يتصل بدار الأمير علي عليه السلام، وقد ذكر ابن بطوطة أنه بيت نوح عليه السلام.

٩ - قبر مسلم بن عقيل رضي الله عنه في الجهة الشرقية من المسجد.

١٠ - قبرا عاتكة وسكينة بنتي الحسين رضي الله عنه قرب ضريح مسلم خارج المسجد.

١١ - وفي جوف الجامع سقاية كبيرة من ماء الفرات، فيها ثلاثة أحواض كبار، وذكر ابن جبير أنّه تلقّى هذه المعلومات من ألسنة شيوخ البلد فأثبتها حسبما نقلوها إليه(٢٩).

وقد نقل إلينا بعض الرحالة الأجانب تخطيطات وتفاصيل مهمّة أخرى عن هذا الجامع، يقول نيبور: «والشيء الذي يسترعي الانتباه هناك في الوقت الحاضر، جامع كبير، جرح فيه الامام علي عليه السلام واستشهد. وقد تبقّى منه النزر اليسير جدًّا، باستثناء الجدران الأربعة...»(٣٠). وينقل إلينا نيبور تفاصيل تختلف بعض الشيء عمّا ذكره ابن جبير وابن بطوطة.



مخطط مسجد الكوفة وتشير الأرقام إلى:

١- باب الفيل.
٢- السفينة.
٣- سقاية ماء (سقاخانة).
٤- محراب صلى فيه موسى الكاظم.
٥- مقام سيدنا عيسى.
٦- مقام سيدنا موسى.
٧- مقام سيدنا ابراهيم الخليل.
٨- مقام الامام زين العابدين.
٩- مقام النبي نوح.
١٠- بيت النبي نوح.
١١- قبر جعفر بن معمر(**).
١٢- قبر مسلم بن عقيل (وعليه كتابة تقول ان «محمد بن محمود الرازي»، و«أبو المحاسن ابن أحمد التبريزي، قد شيدا هذا الأثر في عام ٦٨١هـ.

ملحق رقم (٤)

مخطط مسجد الكوفة كما وضعه نيبور سنة ١٧٦٥م

وقد ثبتت هذه التفاصيل على مخطط وضعه للمسجد وهو يتضمن ما يأتي:

١ – باب الفتيل.

٢ – السفينة.

٣ – سقاية الماء (سقمانة).

٤ – مصلى موسى الكاظم والإمامين الحسن والحسين رضي الله عنهما.

٥ – مقام سيدنا عيسى عليه السلام.

٦ – مقام سيدنا موسى عليه السلام.

٧ – مقام سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام.

٨ – مقام الإمام زين العابدين.

٩ – مقام النبي نوح عليه السلام.

١٠ – بيت النبي نوح عليه السلام.

١١ – قبر جعفر بن معمر.

١٢ – قبر مسلم بن عقيل.

ويبين الملحق رقم (٤) أماكن هذه الآثار على مخطط المسجد[٣١] كما استنسخ نيبور نماذج من الخط الكوفي من المدوّنات والنقوش المثبتة على جدران المسجد والأحزمة يجدها القارىء في الملحق رقم (٥).

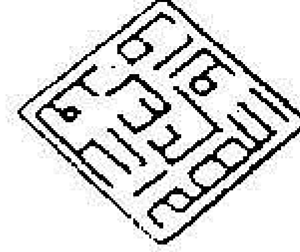
والجدير بالذكر أنَّ نيبور كتب في رحلته أنَّ عادلة خاتون، زوجة والي بغداد سليمان باشا، قد شيّدت جدران هذا الجامع القائمة باتجاه الشمال الغربي، فرممّت بعضها، وأعادت تشييد بعضها الآخر، كما أمرت بإنشاء بناية صغيرة ذات قبة واحدة قرب هذا الجامع المتهدّم إجلالاً لابنة نوح عليه السلام. كما ذكر أنَّ المكان الذي غسل فيه جثمان الإمام علي يقع بالضبط في المكان الذي كانت ابنة نوح تخبز فيه عندما ثار الطوفان. ويشير أيضًا إلى وجود مسجدٍ آخر في الكوفة، وهو مسجد السهلة، أو مسجد سهيل، أو صاحب الزمان، أو المهدي، والذي يقع على مسافة ربع ساعة من الجامع الكبير باتجاه الشمال الغربي[٣٢].

ولم يكتفِ الرحالة بما ذكروه عن مسجد الكوفة، وإنّما ذكروا أيضًا لمحات عن تاريخها، فقد ذكر الرحالة الفرنسي أوليفيه أنَّ الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل جعلوا «مقرّ إقامتهم في المدينة (المنورة)، فيما جعلها علي عليه السلام في الكوفة أواخر سني حياته، وكذلك الحسن رضي الله عنه خلفه. أمّا الأمويّون الذين أتوا بعده فقد استقرّوا في الشام أو في مدينةٍ أخرى من مدن سوريا. وبويع أول الخلفاء العباسيين في الكوفة. وترك المنصور، وهو الخليفة الثاني، هذه المدينة.. وأرسى أسس بغداد»[٣٣]. وقال الرحالة الهندي أبو طالب خان[٣٤]: «زرت بين النجف والحلة مسجد الكوفة، وفيه الجمل المشيّدة لذكرى أعجوبة التلّ الذي انحنى للسلام على الجمل الذي كان يحمل جثّة علي»[٣٥].

كما تحدّث الرحالة البريطاني يدج عن تاريخ الكوفة مشيرًا إلى أنَّ مؤسّسها هو سعد بن أبي وقّاص سنة ١٧هـ = ٦٣٨م بعيد تأسيس البصرة[٣٦]. لكنها كانت لأسباب عدّة معروفة – كما يقول – قبل هذا التاريخ، فمن المتواتر محليًّا أنَّ الطوفان بدأ من الكوفة، وأنَّ نوحًا دخل سفينته عندها، وهي البقعة التي شغف بها جبريل حبًّا ودأب على إقامة صلاته فيها. أمّا أعداء الكوفة فيقولون عنها: إنّ الحية التي أغرت حواء نفاها الله إليها بعد أن أخرج آدم وحواء من الجنّة، لذلك غدا الكذب والختل والخداع من صفات أهلها. ثمَّ يقول يدج: إنّها أصبحت مركزًا

ب

ا



د

و



ز

ب

بسم الله الرحمن ا
لرحيم الله لا اله ا
لا هو الحي القيوم
لا تاخذه سنة ولا نوم
له ما في السموات
وما في الارض من ذ
ا الذي يشفع عنده
ه الا باذنه يعلم ما
بين ايديهم وما خلفهم
ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما
وسع كرسيه
السموات والارض
ولا يؤوده حفظهما
وهو العلي العظيم

ح

اللهم صلي على
محمد وآله

أ

بسم الله الرحمن
الرحيم قل هو
الله احد الله
الصمد لم يلد و
لم يولد ولم يكن
له كفوا احد
هذا قبر جعفر
بن معمر رحمه
الله وغفر
له صل الله على
محمد وعلى
آل محمد

د

الله ولي التوفيق

ملحق رقم (٥) نماذج من الكتابات الكوفية التي استنسخها نيبور

لشيعة الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي قتل في مسجدها سنة ٤٠هـ = ٦٦١م على يدي الخارجي عبد الرحمن بن ملجم، ويقول: كان هناك ثمّة أثر ليد قاتل الإمام كانت ظاهرة على سارية المسجد إلى ما قبل قرنٍ أو قرنين. ثمَّ يتحدّث عن حقبة ازدهارها فيقول: «مضت الأيّام ينادي بعضها بعضًا حتى نبه شأن الكوفة كرة أخرى، وكان ذلك خلال القرنين الثامن والتاسع حين غدت مثابة العلماء، وقامت فيها كلية إسلامية»(٣٧).

ويبدو واضحًا من عرض هذه الروايات والأخبار، التي نقلها لنا الرحالة في مؤلفاتهم عن تاريخ الكوفة، أنها مقتبسة من الروايات والحكايات التي يردّدها الناس دون أن يكون لها سندٌ تاريخي قاطع. وكما يقول ابن جبير: إنَّ ضعف سندها يعجز عن إثباتها. ومع ذلك كان بعض الرحالة ينقلون مشاهداتهم ومسموعاتهم دون تدقيقٍ أو تمحيص. وعلى الرغم من كون بعضها صحيحًا، إلاّ أنَّ القسم الأكبر منها لا يمتُّ إلى الحقيقة بصلة، وربما كان للأحداث السياسية والدينية التي شهدتها الكوفة والدولة الإسلامية تأثيرٌ كبيرٌ في تكوينها. ولم يكتفِ الرحالة بعد ما ذكروه عن تاريخ الكوفة، ووصف معالمها، بل تحدّثوا أيضًا عن أنهارها وطرق مواصلاتها، وبشكلٍ يكشف مدى أهميتها كمحطةٍ رئيسة للقوافل المتنقلة بين البادية وأرض السواد وبين مدن أعالي الفرات وبلاد الشام والبصرة.

أنها الكوفة كما وصفها الرحالة

يبدو أنَّ طبيعة الأرض التي يجري فيها نهر الفرات قد فرضت عليه أن يغيّر مجراه في المنطقة الواقعة على حدود البادية الغربية، كما أنَّ الرمال المتحركة في هذه المنطقة قد سبّبت متاعب كثيرة لسكانها، وأحبطت مساعيهم في شقِّ الجداول والقنوات لتعمير الأرض وزراعتها. لقد عملت مواسم الفيضانات على إيجاد منافذ جديدة للنهر لتصريف مياهه نحو الأرض المنخفضة، والتي تتحوّل بمرور الزمن إلى أهوار ومستنقعاتٍ أو جداول وأنهار، كما تدخل الإنسان مرارًا بشكلٍ آلي لحفر الأنهار والقنوات، إلاّ أنَّ كثيرًا منها كان يندثر أمام الرمال الزاحفة من جهة الصحراء الغربية. وقد شهدت المناطق المحيطة بمدينة الكوفة مثل هذه التغيّرات بشكلٍ انعكس سلبيًا على أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية، وقد أورد لنا الرحالة الذين زاروا الكوفة، أو مرّوا بضواحيها وقُراها أسماء العديد من هذه الأنهار والقنوات.

يذكر لنا الرحالة ابن جبير أنَّ «الفرات من الكوفة على مقدار نصف فرسخٍ ممّا يلي الجانب الشرقي، والجانب الشرقي كلُّه حدائق نخيل ملتفّة يتصل سوادها ويمتد امتداد البصر...»[٣٨]. ونقل ابن بطوطة هذه الصورة ذاتها في رحلته[٣٩]. ويصف نيبور المنطقة الممتدة بين الكوفة والحلّة فيؤكّد أنَّ المسافر في هذه الربوع يصادف عدّة أنهرٍ صغيرة، جميعها تقريبًا جافّة في موسم الشتاء[٤٠].

وأشار أوليفيه إلى أنَّ الكوفة واقعةٌ على قناةٍ مستمدة من الفرات، في أرضٍ خصبة ومزدهرة، وهذه القناة هي اليوم بدون ماء، يسميها البدو كرى سعدة، إنها البالاكوبا التي ذكر المؤرّخ اليوناني أريان أنها تتصل بهورٍ كبير حتى الفرات، وذلك على الضفة اليمنى من هذا النهر جنوب بابل[٤١]، وأشار نيبور إلى نهر كرى سعدة قائلاً: «يشاهد في البصرة القديمة حوض لنهرٍ جاف، أو على الأصح قناة محفورة يسميها العرب كرى سعدة، وقد مدت هذه القناة ابتداءً من هيت، وهي مدينة صغيرة تقع شمالي الحلة على مسيرة حوالي ستة أيام منها، وذلك من الفرات حتى الكوفة، وفيها وصلت إلى أبعد من ذلك إلى البصرة، حيث تصبّ في خليجٍ يدعى بهور عبدالله أسفل المدينة بما يقارب ثلاثة الأميال المائية. وكما يروي العرب كان كلا شاطئي هذه القناة محاطين بالأشجار، أخصبت هذه القناة الأراضي المحيطة بها إلى مسافةٍ بعيدة، ولكنّ المياه لم تعد تصل إليها منذ سنواتٍ عدّة، وأصبحت الآن الأراضي المغلّة سابقًا لا تصل إليها، يتجول فيها البدو فقط»[٤٢].

ونقل إلينا نيبور ما قاله المؤرخ اليوناني أوريان

عن هذا النهر مشيرًا إلى أنَّ الإسكندر الكبير سافر من مرفأ بابل عن طريق الفرات إلى نهر بالاكوبا الذي يبعد عن بابل نحو ثمانمائة غلوة[٤٣] حيث تبدأ المستنقعات من مجرى هذا النهر حتى منطقة بلاد العرب مارّة بمخاوض كثيرة لتصبّ أخيرًا في البحر عن طريق مسالك خفيّة، وبعد أن تذوب الثلوج يعود الفرات صغيرًا بعد أن يعبر القسم الأكبر منه إلى البحيرات عن طريق البالاكوبا.

ويرجح نيبور أنَّ البحيرة الواقعة قرب (مشهد علي) المسماة بحر النجف، أو بحيرة النجف، هي إحدى بحيرات البرّ التي كانت تستقي مياهها من الفرات بوساطة نهر بالاكوبا مثلما أشار إلى ذلك أريان. ولا تزال مناطق المستنقعات التي يغمرها الفرات إلى الآن في أثناء فيضانه، وهي تمتد بين السماوة والحلة. كما يرجح أنَّ الإسكندر الكبير رجع من هذا الطريق حيث كان نهر البالاكوبا يتصل بالفرات في القسم الأعلى والأسفل من بلاد بابل، وربما كان النهر يستقي مياهه من الفرات بوساطة عدّة قنوات. ولا بُدَّ هنا من الإشارة أيضًا إلى أنَّ القدماء أطلقوا على نهر الفرات اسم البالاكوبا أيضًا[٤٤].

وعلى هذا الصعيد أيضًا، ذكر المنشيء البغدادي في رحلته أنَّ المسافة من ذي الكفل إلى النجف أربعة فراسخ «وفي الطريق يعبر من نهر الهندية لمرات، وهذا النهر يأتي من الفرات ويذهب إلى النجف، وفي موطنين عليه قناطر»[٤٥]. وهذا الوصف، وإن كان واقعيًا، غير دقيق، فالمعروف أنَّ نهر الفرات يتفرّع من شمال الكفل إلى فرعين: الأول يذهب باتجاه الكوفة، وسمي آنذاك نهر الهندية، والثاني يذهب باتجاه ناحية العباسيّة الحالية إلى الشرق من الأول، ثم يلتقيان مرة أخرى قرب مدينة السماوة، ولذلك فهما فرعان من الفرات، وليس نهرًا واحدًا، ويبدو أنَّ البغدادي تصوّر وجود التواءات في النهر حيث يضطر المسافر على هذا الطريق إلى العبور عليه من موضعين مختلفين على نهرٍ واحد، وليس على نهرين اثنين.

ويضيف أبو طالب خان أنّه لاقى في رحلته من الحلّة إلى النجف جدولين أولهما الحسينية، وثانيهما الهندية أو الآصفي: لأنَّ آصف الدولة يحيى خان قام بحفره سنة ١٧٩٤، وهو أعرض من نهر الحسينية، والغاية منه إيصال الماء إلى مرقد الإمام علي، وقد بلغت نفقات هذا الجدول عشرة (لكوك) من الربيات، إلاّ أنَّ باشا بغداد حول مجراه باتجاه الكوفة[٤٦]. والواقع أنَّ أرض النجف أعلى من أرض الكوفة، ولذلك صعب العمل بإيصال النهر إلى النجف، فحفر المجرى الحالي.

ويورد لنا الرحّالة يدج آراء أخرى حول هذا النهر، فيذكر أنّه بعد مسيرة ساعتين من المسيب بلغ صدر شط الهندية، الذي يمثّل القناة التي شقّها الإسكندر الكبير. ويقول يدج: إنَّ هدف الإسكندر من ذلك درء خطر الفيضان وتحويل ماء الفرات إلى البطيحة الكبرى الواقعة جنوبي الكوفة. وفي المواسم الأخرى التي يكون فيها النهر هادئًا يسدّ منفذ هذه القناة الشمالي، فيتحوّل الماء كله نحو مجرى الفرات المار بمدينة بابل. ثمَّ يقول يدج إنَّ قناة الإسكندر هذه أخذت بالانسداد قليلاً قليلاً، فتعذّر في أوائل القرن الثامن عشر جريان أيّ سفينة فيها، وفي نحو سنة ١٧٥٠[٤٧] قام النوّاب شجاع الدولة، وهو أمير هندي بتطهيرها: لذلك سُمّيت منذ ذلك الحين بشط الهندية[٤٨].

وتذكر المصادر التاريخية أنَّ شط الهندية عُرف في عصر البابليين باسم نار بلوكات



(Naar Ballukat)؛ أي نهر بلوكات، ثمَّ سمي في عصر الإسكندر بنهر بالاكوبا، ثمَّ أخذ بالاندثار شيئًا فشيئًا حتى قام أصف الدولة يحيى خان الهندي بتطهيره وكريه في أواخر القرن الثامن عشر[٤٩]. وهكذا رسم لنا الرحالة صورة واضحة عن أنهار الكوفة وقنواتها المحيطة بها، التي كانت تستخدم لأغراض متعدِّدة؛ منها تصريف مياه فيضان الفرات، والزراعة، وطرق للمواصلات، والتنقّل بين المدن القديمة.

الطرق البرية كما وصفها الرحالة

لمدينة الكوفة ميزة أخرى امتازت بها عن غيرها أنّها أصبحت عقدة المواصلات البرية الرابطة بين مدن العراق المهمة آنذاك أوكلّ من الجزيرة العربية وبلاد الشام. فقد كانت محطة مهمّة من محطّات طريق الحج البري، الذي يربط بغداد بالمدينة المنورة ومكة المكرمة. كما أنّها أصبحت نقطة تلتقي فيها القوافل السابلة طريق البصرة وبلاد الشام، وهو الطريق التجاري المعروف الذي يربط الخليج العربي بسواحل البحر الأبيض المتوسط، كما تمتد منها طرقٌ أخرى نحو الحيرة والنجف والكفل والحلّة والقادسية وواسط وبغداد.

ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى ما ذكره الرحالة في وصف هذه الطرق وتعيين مثاباتها ومحطاتها. ومن ذلك ما كتبه ابن جبير في وصف الطريق الذي سلكه من المدينة إلى الكوفة، وهو طريق قوافل الحجّاج القادمة من بلاد فارس والعراق، حيث ذكر محطات هذا الطريق، ومحاجر المياه فيه، وطبيعة الأرض التي يمرّ بها، وأسماء الجبال والمحطات التجارية المهمّة.

ويبدأ هذا الطريق من المدينة مارًّا بوادي العروس – العسيلة – النقرة – القارورة – المحاجر – سميرة – الجبل – المحروق – وادي الكروش – فيد، ومنها إلى الكوفة مسيرة اثني عشر يومًا في طريقٍ سهلة طيبة، والمياه فيها موجودة في مصانع كثيرة – الاجفر – البيداء – زرود – الثعلبية، وبقي منها إلى الكوفة من المناهل ثلاث هي: زبالة، وواقصة، ثمَّ منهل ماء الفرات على مقربة من الكوفة – بركة المرجوم – الشقوق – التنانير – زبالة الهيثمن – عقبة الشيطان – واقصة، ومنها إلى الكوفة مسيرة ثلاثة أيّام، وبها يلتقي الحجاجُ الكثيرين من أهل الكوفة، وهم يجلبون لهم الدقيق والخبز والتمر والفواكه الحاضرة في ذلك الوقت، ويهنىء بعضهم بعضًا بالسلامة – ثم لورة القرعاء – منارة القرون – العذيب – الرحبة – القادسية – النجف، وهو يظهر الكوفة كأنّه حدّ بينها وبين الصحراء – ثمّ الكوفة التي أطال في وصفها وشرح معالمها كما أشرنا إلى ذلك سابقًا[٥٠].

وقد سلك ابن بطوطة الطريق نفسه في رحلته من المدينة إلى بغداد مرورًا بالكوفة، وقد أضاف إليه محطة أخرى جديدة هي النجف، التي تسبق الكوفة من جهة البادية، وقد جعلها ابن بطوطة آخر محطاته على الطريق القديم؛ إذ سلك طريقًا آخر مع قوافل الحجّاج القادمة من الأقاليم الشرقية الإسلامية. حيث مرَّ بالخورنق، ثم قائم الواثق[٥١]، وهو بقايا قرية خربة، ثم العذار، وهو غابة من القصب في وسط الماء يسكنها أعراب يعرفون بالمعادي (المعدان).

ثـمَّ إلى واسط فالهضيب فوادي الكراع ثمَّ مشيرب، وأخيرًا البصرة. ومن البصرة يذهب ابن بطوطة بجولة في مدن جنوب بلاد فارس حتى يصل الحويزة، ومنها يعود إلى الكوفة مباشرة، ويقول إنَّ الطريق بينها وبين الكوفة مسيرة خمسة أيّام، حيث يمرّ هذا الطريق – كما يقول – في بريّة لا ماء فيها، إلا

في موضع يسمى الطرفاوي على مسيرة ثلاثة أيّام من الحويزة، ومنه إلى الكوفة مسيرة يومين[٥٢].

وأشار بكنغهام إلى طريق الحجّ قائلاً: «بعد أن فتح المسلمون فارس، تمّ فتح طريق عبر شبه الجزيرة العربية كلها من مكة إلى الكوفة، المدينة القديمة التي ينتهي الطريق فيها...»[٥٣]، وذكر أنّ طول هذا الطريق يبلغ سبعمائة ميل[٥٤]، وأنّه قد وضعت فيه علائم على مسافة، وزوّد بعدد من الخانات ووسائل الراحة الأخرى للمسافرين، وهو الطريق الذي أنشأه الخليفة المهدي[٥٥] سنة ١٦٩هـ. ذكر كل من ابن جبير وابن بطوطة أنّ زبيدة زوجة هارون الرشيد هي التي عمرت هذا الطريق، وأقامت على امتداده الخانات وصهاريج المياه.

وأورد لنا الرحالة نيبور وصفًا للطريق الممتدة بين البصرة وحلب، مشيرًا إلى أنّه أقصر طريق يمرّ عبر البادية، وهو يزخر بالعشائر العربية، ويبدأ من الزبير إلى كويدة – شكرة – الخنقة – أم كرون – النضارى – القايم، أو خفان القديمة، أو قائم الواثق. وهنا يلتقي طريقَ الحج الممتد بين الكوفة والمدينة، ويسير معه حتى النجف ومنها يفترق نحو الأخيضر – رأس العين ثمّ كبيسة، ومنها بمحاذاة الفرات نحو بلاد الشام[٥٦].

وقد سلك بعض الرحالة الأجانب هذا الطريق الذي جرى له مسحٌ شامل خلال العصر العباسي، وأنشئت فيه محطات الاستراحة وصهاريج الماء في بعض الأماكن.

وفي أوائل القرن العشرين سلك الرحالة التشيكوسلوفاكي الواموسيل طريقًا آخر نحو الكوفة، يبدو أنّه كان سالكًا بين العراق والجزيرة العربية، ويمرُّ هذا الطريق بمدينة الجوف، ثمّ سكاكة، ثمّ عرعر، ثمّ النخيب، ومنها إلى النجف فالكوفة[٥٧]. وقد شقّ في الحقب المتأخّرة طريق بين كربلاء والنخيب ومنها إلى عرعر، وهو طريق الحجّ الجديد بين بغداد ومكّة المكرمة. ●

●●●

الحواشي

١ – للتفاصيل عن تسميتها راجع معجم البلدان: ٤٩٠ – ٤٩٢.

٢ – راجع الملحق رقم (١) مخطط مدينة الكوفة كما وصفه العلاّمة ل. ماسينون، في كتاب خطط الكوفة وشرح خريطتها.

٣ – انظر الدليل الإداري للجمهورية العراقية، ج٢.

٤ – المصدر نفسه.

٥ – وهم: الكسائي، وحمزة السريان، وعاصم بن أبي النجود.

٦ – راجع الملحق رقم (٢) مخطط لطرق المواصلات التي تربط الكوفة بالأقاليم المجاورة، وضعه المستشرق ل. ماسينيون، في كتابه خطط الكوفة وشرح خريطتها.

٧ – ماضي النجف وحاضرها: ١/ ١٨٤.

٨ – المصدر نفسه: ١٩٥.

٩ – ابن جبير (٥٣٩ – ٦١٤هـ = ١١٤٤ – ١٢١٧م): هو أبو الحسن محمد بن أحمد، ابن جبير الكناني الأندلسي البلنسي. من علماء الأندلس في الفقه والحديث. قام بثلاث رحلاتٍ إلى المشرق، زار خلالها البلدان العربية والإسلامية، وفي رحلته الأولى التي بدأها عام ١١٨٢ وختمها عام ١١٨٥ زار مدينة الكوفة، وكتب عن مشاهداته فيها. للتفاصيل عنه، راجع: الجغرافيون العرب: ١/ ١٤.

١٠ – رحلة ابن جبير: ١٨٧.

١١ – ابن بطوطة (٧٠٣هـ – ٧٧٦هـ = ١٣٠٤ – ١٣٧٧م) هو شرف الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن إبراهيم الطنجي المعروف بابن بطوطة، من أعاظم الرحّالة والجغرافيين العرب، زار معظم أرجاء العالم المعروفة آنذاك في آسيا وأفريقية وأوربا. زار الكوفة خلال رحلته إلى الشرق التي امتدت بين عامي ١٣٢٥ – ١٣٤٩م، ومكث فيها مدّة من الزمن، قضاها في البحث والمشاهدة. للتفاصيل عنه، راجع: الجغرافيون العرب: ١٥٤.

١٢ – مهذب رحلة ابن بطوطة.

١٣ - كارستن نيبور Karsten Nibbuhr ألماني الأصل، ولد في ١٧ آذار ١٧٣٣. كان عضوًا في بعثة علمية أرسلها ملك الدانمارك: لاستكشاف الشرق في عام ١٧٦٢. وتوفي معظم أعضاء البعثة في الطريق، ولم يبقَ من الأعضاء الخمسة سوى نيبور الذي واصل مهمته، فزار العراق قادمًا من الهند إلى البصرة فالحلة والكوفة ثمَّ بغداد والموصل في سنة ١٧٦٥، وكتب مشاهداته في العراق.

١٤ - مشاهدات نيبور في رحلته إلى البصرة وإلى الحلّة سنة ١٧٦٥: ٨٢.

١٥ - المصدر نفسه: ٨٦.

١٦ - علّق نيبور في الهامش على هذا النهر قائلاً: «ممّا لا شكَّ فيه أن كرى سعدة هذا النهر الذي يسميه اليونانيون بالأكوب Pallocopas، وقد سافر الإسكندر من بابل عليه قبل وفاته». انظر المصدر السابق: ٢٧ - ٢٨.

١٧ - سقطت بغداد على أيدي المغول سنة ٦٥٨هـ = ١٢٥٨م.

١٨ - مشاهدات نيبور: ٨٢.

١٩ - محمد بن أحمد الحسيني المعروف بالمنشىء البغدادي، أحد موظفي المقيمية البريطانية في بغداد إلى سنة ١٨٢٠. وهو فارسي الأصل، يعرف باسم محمد آغا الفارسي. رافق المقيم البريطاني كلاديوس جيمس ريج في جولاته الاستطلاعية في أنحاء العراق، وقام برحلته المعروفة باسمه عام ١٨٢٠ بصحبة المقيم البريطاني، التي انتهت في أيّار ١٨٢١، زار خلالها مدينة الكوفة، وكتب عنها.

٢٠ - المنشىء البغدادي: ٩٢.

٢١ - سر أرنست والس يدج (١٨٥٧ - ١٩٣٥) عالم آثار بريطاني درس في جامعة كمبردج، وحصل على الدكتوراه في الدراسات الأشورية والعبرية، زار العراق في رحلته بين عامي ١٨٨٨ - ١٨٨٩، وكتب عن الكوفة في مشاهداته.

٢٢ - رحلات إلى العراق: ٢/ ١٧٥ - ١٧٦.

٢٣ - راجع المخطط في الملحق رقم (٣).

٢٤ - الوا موسيل: بحّاثة تشيكوسلوفاكي ولد في سنة ١٨٦٨، أتقن اللغة العربية قراءةً وكتابة، قام بعدة رحلات شمال الجزيرة العربية والأردن والعراق وبلاد الشام. منذ عام ١٨٩٦ حتى عام ١٩١٥. زار الكوفة في آخر رحلتين له، وكتب مشاهداته فيها ضمن رحلته المعنونة الفرات الأوسط.

٢٥ - الفرات الأوسط: ٦١.

٢٦ - المصدر السابق: ٦٢.

٢٧ - رحلة ابن جبير: ١٨٧ - ١٨٨.

٢٨ - رحلة ابن بطوطة.

٢٩ - للتفاصيل: راجع رحلة ابن جبير، ورحلة ابن بطوطة.

٣٠ - مشاهدات نيبور: ٨٢.

٣١ - الملحق رقم (٣) وهو مخطط مسجد الكوفة لما رسمه نيبور في رحلته.

٣٢ - مشاهدات نيبور: ٨٤ - ٨٦.

٣٣ - رحلة أوليفيه: ١٥٠.

٣٤ - أبو طالب خان (١٧٥٢ - ...) ولد في لكنو من عائلة تركية الأصل، هاجرت إلى الهند من أصفهان. عمل في الإدارة البريطانية في الهند موظفاً للواردات، وقام برحلته في عام ١٧٩٩ بادئًا بالعراق وتركيا ثمَّ أوربا. وقد مرَّ بالكوفة في أثناء سفره من البصرة إلى النجف وإلى بغداد.

٣٥ - رحلة أبو طالب خان إلى العراق وأوربا: ٤٠٠.

٣٦ - تأسّست البصرة سنة ١٤هـ = ٦٣٥م، حيث بني أوّل مسجد فيها بعد التحرير الإسلامي.

٣٧ - المصدر السابق: ١٧٦ - ١٧٧.

٣٨ - رحلة ابن جبير: ١٨٩.

٣٩ - رحلة ابن بطوطة: ١٧١.

٤٠ - مشاهدات نيبور: ٣٧.

٤١ - رحلة أوليفيه: ١٥٠.

٤٢ - مشاهدات نيبور: ٣٧.

٤٣ - الغلوة هي مقياسٌ قديم للطريق، طول الغلوة الواحدة ٦٠٠ قدم يونانية.

٤٤ - مشاهدات نيبور: ٢٧ - ٣١.

٤٥ - المنشىء البغدادي: ٢٣٢ - ٢٣٦.

٤٦ - رحلة أبو طالب خان: ٤٠٠.

٤٧ - الصحيح هو سنة ١٧٩٤م.

٤٨ - رحلات إلى العراق: ١٧٣.

٤٩ - المصدر السابق: ١٧٢، وكذلك جعفر الشيخ باقر آل محبوبة، المصدر السابق: ١٩٥.

٥٠ - رحلة ابن جبير: ١٨١ - ١٨٧.

٥١ - قائم الواثق، هي موقع خفان القديمة على الطريق بين الكوفة والبصرة، وهو بقايا مسجد أمر الخليفة الواثق ببنائه، ولم يبقَ منه إلاّ صومعته، راجع المصدر السابق: ٥٨٥ - ٥٩٠.

٥٢ - رحلة ابن بطوطة: ١٤٠ - ١٦٠.

٥٣ - رحلة بكنغهام: ١٤٠.

٥٤ - ذكر ياقوت الحموي أنَّ المسافة من الكوفة إلى المدينة نحو عشرين مرحلة. ومن الكوفة إلى مكة مباشرة نحو سبع وعشرين مرحلة. انظر معجم البلدان: ٤٩٣.

٥٥ - رحلة بكنغهام: ١٤٠.

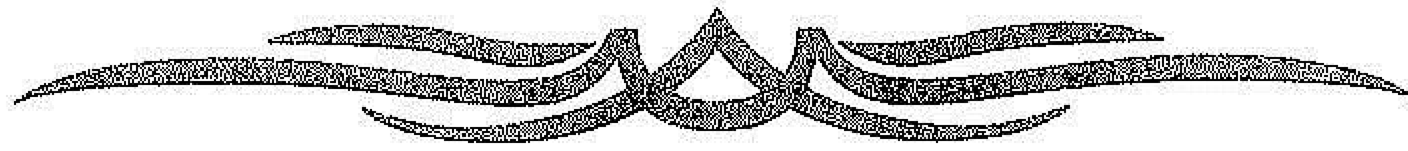
٥٦ - مشاهدات نيبور: ٤٩ - ٥٠.

٥٧ - الفرات الأوسط: ١٤٥.

المصادر والمراجع

- **الجغرافيون العرب**، لصبري محمد حسن، مطبعة القضاء، النجف، ١٩٥٨م.
- **خطط الكوفة وشرح خريطتها**، لماسينيون، ترجمة ت. المطبعي، ط١، صيدا - لبنان، ١٩٣٩م.
- **رحلات إلى العراق**، للسر واليس بدج، ترجمة فؤاد جميل، ط١، بغداد، ١٩٦٨م.
- **رحلة ابن جبير**، لابن جبير، دار صادر، بيروت، ١٩٥٩م.
- **رحلة أبو طالب خان إلى العراق و أوربا**، لأبي طالب خان، ترجمة د. مصطفى جواد، بغداد.
- **الفرات الأوسط**، لألواموسيل، ترجمة د. صدقي حمدي، وعبد المطلب عبد الرحمن داود، بغداد، ١٩٩٠م.
- **ماضي النجف وحاضرها**، لجعفر الشيخ باقر آل محبوبة، ط٢، مطبعة الآداب، ١٩٥٨م.
- **مشاهدات نيبور في رحلته إلى البصرة**، لكارستن نيبور، ترجمة سعاد هادي، مطبعة دار المعرفة، ١٩٥٥م.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي.
- **المنشيء البغدادي**، ترجمة عباس العزّاوي المحامي، بغداد، ١٩٤٨م.





ابن عمروس البغدادي المالكي

وكتابه الإشراف على المذهب والخلاف

الأستاذ/ حمزة أبو فارس
كلية القانون - جامعة الفاتح
طرابلس - ليبيا

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد النبيّ الكريم، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه وسار على نهجه إلى يوم الدين. أمّا بعد، فهذه دراسة مختصرة لعلم من فقهائنا في القرن الخامس الهجري، وكتاب من كتبه القيّمة، التي تمثّل حلقة من سلسلة تراثنا الفقهي، الذي ساهم في بناء الحضارة الإسلامية، وواكبها قرونًا عديدة، جالبًا الحلول الشرعية لما واجهها من معضلات، واستجدّ من محدثات؛ لنقوم ببعض الواجب علينا تجاه أسلافنا الذين قادوا العالم زمنًا ليس بالقصير، ولنتبيّن بها أنّ الخلاف في الفروع الفقهية بين أئمة الإسلام المجتهدين ليس خللًا، بل ميزة خدمت المسلمين، وأبانت عن مرونة في هذه الشريعة، جعلتها تصلح لكلّ مكانٍ وزمان.

وقد رأينا أن نقسّم البحث إلى قسمين، قسم يتعلّق بالمؤلّف: اسمه ونسبه ومولده وشيوخه، وتلامذته، وشهرته، ومصنّفاته ووفاته، وقسم يتعلّق بكتابه المخطوط (الإشراف على المذهب والخلاف).

الأول: التعريف بالمؤلف[1]

اسمه ونسبه

محمد بن عبيد الله[2] بن أحمد بن عمروس المالكي البغدادي البزّار[3]، يُكنى بأبي الفضل، وقد اشتهر بابن عمروس.

مولده

ولد سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة (٣٧٢هـ). ولم تذكر لنا كتب التراجم شيئًا عن أسرته ولا عن نشأته.

شيوخه

تتلمذ لكبار علماء بلده، فقهاء ومحدثين، ومن أشهرهم:

١ – أبو الحسن علي بن أحمد البغدادي القاضي، المعروف بابن القصّار، أحد أئمة المالكية في بغداد. تفقّه بالأبهري وغيره. وبه تفقّه جماعة. من تآليفه: عيون الأدلة في فقه الخلاف، توفي سنة ٣٩٨هـ(٤).

٢ – القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، من مشاهير فقهاء المالكية. تفقّه بابن الباقلاني، والأبهري، وابن القصّار وغيرهم، تآليفه كثيرة منها: المعونة، والإشراف، والتلقين. توفي بمصر سنة ٤٢٢هـ(٥).

٣ – أبو القاسم عبيد الله بن محمد بن إسحاق بن حبابة البغدادي البزّاز، أحد الشيوخ المسندين الثقات، سمع من جماعة، منهم أبو القاسم البغوي، وعنه حدّث أبو محمد الخلال، وعبيد الله الأزهري، وعبد العزيز الأزجي وآخرون. توفي سنة ٣٨٩هـ(٦).

٤ – أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان، المعروف بابن شاهين، سمع من شعيب بن محمد الذارع، ومحمد بن هارون بن المجدر، ومحمد بن محمد الباغندي وغيرهم. وأخذ عنه ابنه عبيد الله، وأبو بكر بن إسماعيل الوراق، وأبو القاسم التنوخي، مصنفاته تربو على الثلاثمائة، توفي سنة ٣٨٥هـ(٧).

شهرته وتلاميذه

ولمّا أنهى دراسته وتكوّن على هؤلاء الشيوخ وغيرهم تصدر للتدريس والتصنيف، فكان من مشاهير فقهاء المالكية ببغداد، ومن حفّاظ القرآن ومدرسيه، إليه انتهت الفتوى في الفقه على مذهب مالك. وقَبِلَ القاضي الدامغاني(٨) شهادته. وصفه تلميذه الخطيب البغدادي بأنّه دَيِّن، ثقة، مستور، كان يسكن بباب الشام ببغداد(٩). ومن أشهر من درس على ابن عمروس وروى عنه:

١ – أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، القاضي المالكي الأندلسي المشهور، أخذ عن ابن الرحوي، وأبي محمد مكّي، والقاضي يونس بن مغيث، وتفقّه عليه خلق منهم أبو بكر الطرطوشي، تآليفه كثيرة، توفي سنة ٤٧٤هـ(١٠).

٢ – أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي الحافظ، سمع من شيوخ البصرة، ونيسابور، والشام، وبغداد، ومكّة، تقدّم في الحديث وعلومه، أخذ عنه جماعات، تصانيفه كثيرة، منها تاريخ بغداد. توفي سنة ٤٦٣هـ(١١).

تآليفه

اشتهر ابن عمروس بأنّه فقيه أصولي، قيّم بمسائل الخلاف، صاحب حلقة المالكيين بجامع المنصور(١٢).

وعلى الرغم من شهرته ومكانته هذه إلاّ أنّ المترجمين لم يذكروا له – حسب ما اطلعت عليه – إلاّ كتابين هما:

١ – تعليق في الخلاف، وصفه عيّاض بقوله: «وله تعليقٌ حسن كبير مشهور في المذهب والخلاف»(١٣). وهو موضوع هذه الدراسة.

٢ – مقدمة في أصول الفقه، ذكرها عيّاض أيضًا في مداركه(١٤). قلت: «ولعلها مقدمة لكتابه الإشراف في المذهب والخلاف، عملها اقتداءً بشيخه ابن القصّار؛ إذ قدّم لكتابه الكبير في الخلاف (عيون الأدلة) بمقدمة في أصول مذهب مالك.

وفاته

توفي ابن عمروس بعد حياةٍ حافلة بالتدريس والإفتاء والتأليف، في بغداد، قال الخطيب البغدادي: «وبلغنا – ونحن في دمشق – أنّه مات في أول المحرم سنة ٤٥٢هـ»(١٥).

عنوانه

سبق أن ذكرنا أنَّ عياضًا قال: «وله تعليقٌ حسن كبير مشهور في المذهب والخلاف»[١٦]، ولم يذكر المترجمون لابن عمروس عنوانًا لكتابه، ولكنّا وجدنا على غلاف القطعة الموجودة منه «الإشراف على المذهب والخلاف». وهو برأيي عنوانٌ مناسب وبخاصّة أنّ التأليف في فقه الخلاف كثرت تحت هذا العنوان، أعني «الإشراف» في عصر المؤلف وقبله.

موضوعه

هذا الكتاب في فقه الخلاف، الذي ساهمت المدارس الفقهية المختلفة في التأليف فيه مدّة من الزمن في العراق بخاصّة.

قال ابن خلدون[١٧] في أثناء حديثه عن الفقه ونشأة المذاهب المتبوعة وتوقف الجهاد المطلق: «فأقيمت هذه المذاهب الأربعة، أصول الملة، وأجري الخلاف بين المتمسكين بها، والآخذين بأحكامها، مجرى الخلاف في النصوص الشرعية، والأصول الفقهية، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلّ مذهبٍ أمامه... كان هذا الصنف من العلم يسمّى بالخلافيات»[١٨].

مرتبته بين كتب الخلاف

يعدّ هذا الكتاب امتدادًا لسلسلة من المصنّفات في هذا العلم في المدرسة المالكية بالشرق الإسلامي، ابتدأها ابن بكير (ت ٣٠٥هـ) وانتهت بابن عمروس[١٩]: إذ أخذ نجم المذهب المالكي في العراق في الأفول بعد سفر القاضي عبد الوهاب إلى مصر.

نسخة المخطوطة

من المعروف أنَّ هذا الكتاب لم يطبع، بل إنّنا لا نعلم - حتى الآن - وجودًا لأيّ نسخة مخطوطة منه ما عدا القطعة الموجودة في مكتبة الأوقاف بطرابلس الغرب، التي تضمّها الآن مكتبة مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية. وهذه القطعة الجزء السابع من الكتاب المقسّم إلى ثمانية أجزاء، أصل النسخة فيما يبدو.

محتويات هذا الجزء

يحتوي الجزء السابع على تسعة عشر كتابًا، هي:

كتاب الرهن - كتاب الحجر - كتاب التفليس - كتاب الصلح - كتاب إحياء الموات - كتاب الوديعة - كتاب العارية - كتاب الحوالة - كتاب الضمان - كتاب الوكالة - كتاب الإقرار - كتاب الغضب - كتاب الاستحقاق - كتاب الشفعة - كتاب القسمة - كتاب اللقيط - كتاب اللقطة - كتاب الهبة - كتاب الوقف.

وصف هذه النسخة

تتكوّن هذه النسخة من ٢٦٨ ورقة، قياس ٢٣ × ١٤سم، في كلّ صفحة ١٩ سطرًا، متوسط كلمات كلّ سطر: إحدى عشرة كلمة.

مكتوبة بخط نسخي مشرقي جميل بمدادٍ أسود، مقروءة في أغلبها.

وقد جاء في آخرها بعد كلماتٍ أتت عليها الأرضة: وهو الجزء السابع من الإشراف في المذهب والخلاف... وصلواته على سيدنا محمد نبيّه وآله وصحبه.

الناسخ غير معروف، وكذلك تاريخ النسخ.

وهي نسخة مقابلة على أصل، فقد ذكر ذلك في مواضع عديدة، وذكر في آخرها: بلغت المقابلة على الأصل حسب الطاقة.

وختمت النسخة بخطٍ مغاير بالعبارة التالية: السابع من كتاب الإشراف في المذهب والخلاف بين فقهاء الأمصار للإمام أبي الفضل محمد بن عبيد الله بن عمروس المالكي البغدادي.

شواهده وأدلّته في الكتاب

يدلّل ابن عمروس على ما يذهب إليه في كتابه بمصادر التشريع المتعدّدة، من آياتٍ من كتاب الله، المصدر الأول للتشريع، ومن السنّة النبوية، ثمّ القياس، ثم أقوال الصحابة. وسأذكر هنا أمثلة موجزة، مرجئًا طريقة الاستدلال بها إلى كلامي عن منهجه في الكتاب في المبحث الموالي إن شاء الله.

الكتاب الكريم

نجد استشهاده بالآيات كثيرًا، ومثال ذلك قوله في كتاب (الرهن): «الأصل في جواز الرهن قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبًا فرهانٌ مقبوضة**﴾»[٢٠].

وفي كتاب (الحجر) قال: «فصل: ويحجر على الأصاغر حتى يبلغوا ويؤنس منهم الرشد، وإنّما قلنا ذلك لقوله تعالى: ﴿**ويسألونك عن اليتامى قُلْ إصلاحٌ لهم خيْر**﴾[٢١]. وقال تعالى: ﴿**وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدًا فادفعوا إليهم أموالهم...**﴾[٢٢]. وقال تعالى: ﴿**الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا...**﴾[٢٣]. ولأن الصغير...»[٢٤].

وقال في كتاب (الوديعة): «والأصل في ذلك قول الله تعالى: ﴿**إنَ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾»[٢٥].

السنّة الشريفة

ويستدلّ بالأحاديث النبوية والآثار في أكثر المسائل والفصول من الكتاب، مثال ذلك: قال في كتاب (اللقطة): «والأصل ما رُوي أنّ رسول الله ﷺ قال للسائل الذي سأله عنها: (اعرف عفاصها ووكاءها، ثمَّ عرِّفها سنة، فإن جاء صاحبها، وإلا فشأنك بها)»[٢٦].

القياس

ولمّا كانت الطريقة الجدلية التي استعملها العراقيون على تنوّع مدارسهم تقوم على القياس فإنّ ابن عمروس أكْثَرَ من الاستدلال بالأقيسة في كتابه، وسأكتفي هنا بذكر مثالين:

الأوّل: في مسألة عدم جواز التقاط ضالّة الإبل، قال: «والقياس هو أنَّ الإبل ضالّة تمنع من صغار السباع نفسها، فلم يجز التقاطها...»[٢٧]. وقال في ضالّة الغنم، بعد أن ذكر الدليل من السنّة: «والثالث هو أنّه جعله – عليه السلام – في أكلها بمنزلة الذئب الذي لا يعلّق عليه الضمان؛ لأنها ضائعة لا قيمة لها في هذا الموضع. والقياس هو أنّه مال جعل له بالشرع، فإذا أكله لم يلزمه ضمانه، أصله سائر أمواله»[٢٨].

قول الصحابي

استعمل في بعض الأحيان قول الصحابي دليلاً. مثال ذلك ما فعله في كتاب (الإقرار) حيث ردَّ قياس المخالف بقول الصحابي[٢٩].

أمّا الطريقة التي استعمل بها هذه المصادر فسأتعرّض لها عند كلامي عن منهجي ابن عمروس في كتابه.

مصادره في كتاب (الإشراف):

لم يذكر المؤلف أيّ كتابٍ بالاسم حسب الجزء المتوافر من المخطوط إلاّ مرّةً واحدة، نقل فيها من كتاب (المعونة) للقاضي عبد الوهاب[٣٠]. وسنعرف الطريقة التي استعملها مع بقية المصنفات عند كلامنا عن منهجه كذلك.

منهج ابن عمروس في كتاب (الإشراف):

لا نستطيع في هذه الورقات أن نحدّد ملامح منهج ابن عمروس في كتابه هذا؛ لأنّ هذا التحديد يحتاج إلى صفحاتٍ كثيرة، ينبو عنها بحثٌ مقدّم إلى مجلة، وإنّما سنكتفي بذكر بعض الملاحظات التي سجلناها في أثناء قراءة الكتاب، نرصد من خلالها الطريقة التي سلكها المؤلف في عرضه لمذاهب أئمة الأمصار وأدلّتها ومناقشته لذلك.

١ - قسّم كتابه إلى كتب، وقد سبق أن ذكرنا أنّ الجزء السابع الذي بين أيدينا احتوى تسعة عشر كتابًا.

٢ - يبتدىء الكتاب - أحيانًا - مبيّنًا الحكم الشرعي ومستنده. مثال ذلك ما قاله في كتاب (الرهن): «الأصل في جواز الرهن قوله تعالى...»[٣١].

٣ - يقسم كتب الكتاب إلى مسائل وفصول، ولا ضابط لهذه القسمة، فهو أحيانًا يبتدىء الكتاب بمسألة، ثمّ يتبعها بفصلٍ أو مسألة أخرى. مثال ذلك قوله في كتاب (الوقف والحبس): «مسألة: عندنا أنّ الوقفَ والحبس صحيحٌ لازمٌ بالقول، ولا يفتقر لزومه إلى حكم حاكم...»[٣٢]. وبعد ورقتين أتى بفصل، وبعد أسطر قال: «مسألة: اختلفت الرواية عن مالك - رحمه الله - في وقف الحيوان...»[٣٣].

٤ - يذكر أحيانًا في بداية الكتاب المسألة المتّفق عليها، كما فعل في كتاب (الشفعة) حيث قال: «كتاب الشفعة، ولا خلاف في وجوب الشفعة للشريك المخالط...»[٣٤]. وأحيانا يذكر المسألة في أوّل الفصول أو المسائل التي تتخلّل الكتاب ولا يذكر خلافًا، ممّا يدل على أنّ المسألة متفقٌ عليها. كما قال في كتاب (الوكالة): «فصل: الوكالة جائزة في كلّ الحقوق التي تصحُّ فيها النيابة، من البيع والشراء، والإجارة، وعقد النكاح، والطلاق، واقتضاء الديون وقضائها، وخصومة الخصم، وتزويج الوليّة وغير ذلك ممّا يجري مجراه»[٣٥].

٥ - إذا كان في المسألة خلافٌ بين الفقهاء فإنّه يذكر أوّلاً مذهب مالك قائلاً: عندنا، أو عند مالك. فإذا كان بعض الأئمة موافقًا للمذهب ذكره عقبة قائلاً: وبه قال... ثمَّ بعد ذلك يذكر المخالفين.

وأحيانًا يذكر الحكم دون أن يشير إلى أنّه مذهب مالك، ثمَّ يقول: خلافًا لـ... فنعرف أنَّ ما ذكره أولاً هو المذهب، أعني مذهب مالك ومن وافقه.

مثال الأول قوله في كتاب (الشفعة): «مسألة: عند مالك - رحمه الله - أنَّ الشفعة لا تجب إلاّ للشريك المخالط، ولا تجب للجار، وبه قال الشافعي وأحمد. وقال أبو حنيفة: تجب للجار الملاصق إذا لم يكن شريكًا، أو كان ولكنه عفا عن الشفعة»[٣٦].

ومثال الثاني قوله في كتاب (الحجر): «مسألة: عندنا إيناس الرشد الذي ينفكّ معه الحجر هو إصلاح المال وضبطه وترك تبذيره، وإنفاقه في وجوهه. فإذا بلغ الصبيّ - وهو بهذه الصفة - انفكّ الحجر عنه، سواء كان فاسقًا في دينه أو عدلاً، وبه قال أبو حنيفة.

وقال الشافعي: يحجر عليه إذا كان فاسقًا في دينه، ولا يسلّم المال إليه، ولا ينفكّ الحجر عنه»[٣٧].

ومثال الثالث قوله في كتاب (الوكالة): «فصل: لا يفتقر التوكيل إلى حضور الخصم، وكذلك إثبات الوكالة عند الحاكم، خلافًا لأبي حنيفة في منعه ذلك»[٣٨].

٦ – يذكر المذاهب السنيّة الأربعة – في الغالب – ويتعرّض لمذهب الظاهرية[٣٩] والثوري[٤٠] في النادر. مثاله قوله في كتاب (الشفعة): «مسألة: والمسلم والذميّ في الأخذ في الشفعة سواء، فيأخذ الذميّ من شريكه المسلم، ويأخذ المسلم من شريكه الذميّ ذلك، وبه قال أبو حنيفة والشافعي. وقال أشهب وأحمد بن حنبل وداود والثوري: لا يأخذ الذميّ الشفعة من المسلم»[٤١].

٧ – إذا كان في المسألة خلافٌ بين علماء مذهبه بيّن هذا الخلاف مستدلاً للرأيين مناقشًا الأدلّة الفريقين، مبيّنًا الراجح في النهاية غالبًا.

وقد مرَّ بنا في المثال السابق ذكره لأشهب من المالكية مع المخالفين من المذاهب الأخرى، وهو في ذكره للخلاف داخل المذهب يسمّي أصحابها تارةً ويهملهم تارة.

مثال الثاني ما قاله في كتاب (الإقرار): «مسألة: إذا أقرَّ بمالٍ عظيم أو كثير فقد اختلف أصحابنا في ذلك، فمنهم من قال...»[٤٢].

ومثال الثاني ما قاله في كتاب (التفليس) في مسألة إذا باع الحاكم على المفلس وتلف الثمن قبل قبض الغرماء له، فالتلف من الغرماء؛ لأنّه ملكٌ لهم. هذا هو المذهب، ثمَّ نقل عن محمد بن عبد الحكم[٤٣] أنَّ الضمان من المفلس حتى يقبضه الغرماء[٤٤].

٨ – وهو إذ يذكر الأقوال في المذهب يبيّن أرجحها، ولذلك نجده يعقّب على كلام ابن عبد الحكم بقوله: «والقول الأول هو الصحيح، وهو المذهب»[٤٥].

وفي مسألة الإتيان بالإقرار على غير وجه الإقرار، بل على وجه الشكر والتحدّث، مثل أن يجري ذكر إنسانٍ قد مات، فيصفه بأنّه كان يسعف من يسأله، ويقرض من استقرضه، فيقول بعض الحاضرين: رحم الله فلانًا، لقد سألته مرّةً أن يقرضني شيئًا – وأنا مضيق أو مفلس – ففعل، وأجابني إلى مسألتي، فيقوم الورثة فيطالبون هذا المقرّ. ذكر ابن عمروس عن مالك – في هذه المسألة روايتين: يلزمه ولا يلزمه، وبعد أن وجّه الروايتين قال: «وهذه الرواية الثانية أحسن وأوقع، والأولى أقيس»[٤٦].

٩ – وهو في سرده للحكم في المذاهب المختلفة يذكر أدلّتها مبتدئًا بدليل مذهبه، ثمَّ يذكر أدلّة المخالفين، ويردُّ عليها. وفي الغالب تكون عبارته التي يتناول بها ذلك: «ودليلنا... واحتجَّ بأن قال (أي المخالف)... قالوا... والجواب»[٤٧].

١٠ – وفي حال ذكره للدليل يبتدئ بالدليل القرآني إن وُجد، وقد يُعدِّد هذا الدليل للتأكيد، ففي كتاب (الإقرار) في مسألة الاستثناء من غير الجنس، قال: «ودليلنا على أنَّ الاستثناء من غير الجنس جائز ورود اللغة، قال الله تعالى: ﴿**فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلاّ إبليس**﴾[٤٨]، فاستثنى إبليس من الملائكة، وكان من الجنّ لا من الملائكة، وقال تعالى: ﴿**فإنهم عدوٌ لي إلاّ ربَّ العالمين**﴾[٤٩]، فاستثنى الله تعالى من الكفّار...»[٥٠].

١١ – فإذا انتهى الدليل القرآني، أو لم يكن ثمّة دليل من القرآن يأتي بدليل من السنّة. مثال الأول ما ذكره في مسألة أنّ للوصيّ، إذا كان محتاجًا، أن يأكل من مال اليتيم، ويكون ذلك بقدر أجرة المثل، حيث قال: «ودليلنا قوله تعالى: ﴿**ومن كان غنيًا فليستعفف، ومن كان فقيرًا فليأكل بالمعروف**﴾(٥١). وروت عائشة رضي الله عنها أنّ النبي ﷺ رخّص لولي اليتيم أن يأكل بالمعروف»(٥٢).

ومثال الثاني في مسألة تبرّع ذات الزوج بغير إذن زوجها ما يزيد عن الثلث، فبعد أن ذكر الحكم عند المالكية والخلاف بين الأئمة في ذلك، قال: «دليلنا ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أنّ رسول الله ﷺ قال: (لا يحلُّ لامرأة ملك زوجها عصمتها عطية في مالها إلاّ بإذن زوجها)(٥٣). وهذا نصّ. وقوله: (تنكح المرأة لدينها ومالها وجمالها)(٥٤)، وذلك يفيد أنّ للزوج حقًّا في تبقية المال بيدها...»(٥٥).

١٢ – والمؤلف إذ يحتجّ بالسنّة لا يأخذ الروايات مسلّمة، بل يناقشها جرحًا وتعديلاً، ناقلاً أقوال أهل الشأن، فعند ذكره لقول الشافعيّ – رحمه الله: إنّ البلوغ يحصل ببلوغ خمس عشرة سنّة، قال: «احتجّ بما روى أنس بن مالك أنّ رسول الله ﷺ قال: (إذا بلغ الغلام خمس عشرة سنة كتب له وعليه، وأخذت منه الحدود). والجواب هو أنّ هذا الحديث لا أصل له، ولا يعرف بوجهٍ ولا سبب، ولا يحلُّ ذكره. قالوا: بلى قد عرف راويه، وهو أبو الحسين الجياني. والجواب هو أنّه الآن زادت الجهالة به: لأنّ هذا الرجل غير معروف ولا مشهور، لا في المحدثين، ولا في الفقهاء، وما هذا سبيله، فلا يحلّ ذكره، فكيف الاستدلال به...»(٥٦).

وفي كتاب الغصب عند حديثه عن مسألة إذا فقأ عين دابة وجب عليه ما نقص من قيمتها، وأنّ أبا حنيفة يرى وجوب ربع قيمتها، احتجّ لأبي حنيفة بما روي عن الحكم أنّ عمر بن الخطّاب، وعليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما، أجمعا على أنّ في عين الدابة ربع قيمتها، وهذا تقديرٌ منهما بذلك، فوجب الرجوع إليهما في ذلك. ثمّ أجاب عن هذا الأثر: «بأنّ راويه هو الحجّاج بن أرطأه، وقد قيل إنّه من مدلسي الكوفة، فلا يلتفت إلى ما رواه»(٥٧).

١٣ – وفي معرض ردّه على من يقول بوجوب الشفعة للجار يحتجّ للمخالف بأحاديث ثمّ يردّها. فمن ذلك ما احتجّوا به من قول النبي ﷺ: (الجار أحقُّ بشفعة جاره ينتظره بها إذا غاب إذا كان طريقهما واحدًا)(٥٨). قال ابن عمروس: «والجواب هو أنّ هذا الحديث يرويه عبد الملك ابن سليمان عن عطاء عن جابر عن النبي ﷺ وعبد الملك رجل ثقة، إلاّ أنّ أصحاب الحديث ضعّفوه في جميع أحاديثه التي رواها في الشفعة خاصّة، فقال شعبة وغيره: وهم عبد الملك في هذا الحديث...»(٥٩). فهو في تضعيف هذا الحديث يعتمد على ما قاله شعبة وغيره. وفي ردّه لحديثٍ آخر يعتمد على قول ابن المنذر، فعند احتجاجه للمخالف بما روى عمرو ابن الشريد عن أبيه أنّه قال: جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إنّ لي جارًا، وقد باع، وليس لي فيها شرك ولا حقّ إلاّ الجوار؟ فقال النبيّ ﷺ: (أنت أحق بأرض جارك)، ثمّ ضعّف هذا الحديث قائلاً: «والجواب هو أنّ أبا بكر بن المنذر قال: هذا الحديث مضطرب الإسناد...»(٦٠).

١٤ – وهو في استدلاله بالسنّة يحتجّ بالمراسيل: لأنّ مذهب إمامه الاحتجاج بها. ففي كلامه عن

العتق بالمثلة، وذكره مخالفة الشافعي وأبي حنيفة، لذلك قال: «ودليلنا ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أنَّ النبي ﷺ قال: (من مثّل بعبده عتق عليه)[٦١]. وروي في خبرٍ آخر: (فهو حرّ). قالوا: فعمرو بن شعيب مرسل، ونحن لا نقول بالمراسيل. والجواب أنّا نقول بذلك. والثاني[٦٢]: هو أنَّ من قال بمرسل سعيد ابن المسيب يجب أن يقول بكلِّ مرسل. قالوا: فمراسيل سعيد قد تتبعت فوجدت مثل الأسانيد. والجواب: هو أنّها لا تكون مثل الأسانيد؛ لأنَّ الإسناد غير المرسل. والثاني هو أنَّ المرسل قد يكون خيرًا من المسند؛ لأنّه إذا أرسله الثقة علم أنّه ما أرسله إلاّ لثبوته، والمسند إذا أسنده فإنّما يريد أن يخرج عن عهدته»[٦٣].

١٥ – فإذا انتهى من الاستدلال بالسنّة، أو لم يكن في المسألة المطروحة أحاديث أو آثار استدلَّ بقول الصحابي، بل في بعض الأحيان يرد به قياس المخالف، وذلك مثل ما فعل في باب الإقرار، في مسألة إذا أقرَّ المريض – في مرضه المخوف – لوارث، فقد استدلَّ للمالكية ومن وافقهم بما روي أنَّ النبيَّ ﷺ قال: (لا وصيّة لوارث ولا إقرار)، واحتجَّ للمخالف بردِّ هذا الحديث: لأنّه غير معروف ولا مشهور، ثمَّ أجاب عن المذهب بقوله: «إنَّ هذا لا يصحّ؛ لأنّه قد رووه، وعهدته على من رواه في الصحة والسقم، لا على من احتجَّ به، والذي يدل على ذلك ما روي عن ابن عمر أنّه قال: «لا إقرار لوارث». قال، أي المخالف: هذا قولٌ واحد من الصحابة، والقياس مقدّمٌ عليه. والجواب هو أنَّ الاستدلال بقول الصحابي أولى من القياس: لأنّه شاهد الرسول – عليه السلام – وحضر التنزيل، فقوله أولى»[٦٤].

١٦ – أمّا الاستدلال بالقياس فقد أكثر منه، فما من ورقةٍ إلاّ وقد ذكر فيها إمّا قياسًا أو أكثر. وهو يبتدئها بقوله: والقياس... أو بقوله: أصله...

ونكتفي هنا بإيراد موضعٍ واحد من كتاب (اللقطة)، فعندما استدلَّ بالسنّة على وجوب تسليمها إلى من عرف الوكاء والعفاص – كما جاء في الحديث – قال: «لأنّه – عليه السلام – علّق الحكم على ذلك، والحكم يدور مع دوران العلّة حيث دارت، والقياس هو أنّه أعطى العلامة والصفة، فوجب دفع ذلك إليه، أصله إذا أقام البيّنة...»[٦٥].

١٧ – احتجاجه بدليل الخطاب:

وهو يحتج بدليل الخطاب، ويراه من أصول مالك، فيقول – في معرض ردّه على من يحدّد من البلوغ بخمس عشرة: «قالوا: فهذا دليل الخطاب، وأنتم لا تقولون به؟ الجواب: إنَّ دليل الخطاب أصلٌ من أصولنا، فلم يصحّ ما قالوه»[٦٦].

١٨ – استدلاله بالقواعد الفقهية:

وقد يستعمل القواعد الفقهية في أدلّته، ففي كتاب (الوكالة)، في مسألة هل للوكيل أن يستوفي ما وُكِّلَ عليه في غيبة الموكِّل، استدلَّ للحنفية بقاعدة (ما لا تدخله النيابة في الإبقاء لم تدخله النيابة في الاستيفاء)[٦٧].

١٩ – استدلاله بالقواعد الفقهية:

ويستدل بالفرق للتفرقة بين متشابهين، وقد استعمل ذلك في كتاب (الوكالة)، في مسألة أنَّ حقوق العفو تتعلق بالموكل دون الوكيل، فهي مثل ضمان الدرك والعهدة وغير ذلك، وهذا هو مذهب المالكية والشافعية. وقال الأحناف: جميع ذلك يتعلّق بالوكيل، فاستدلّ المؤلف لمذهبه بأنّه وكيلٌ في عقد، فلم تتعلّق به حقوق العقد، أصله إذا وكّله



في النكاح. واستدلَّ للمخالف بأنَّ المعنى في النكاح إنّما لم تتعلّق الحقوق فيه لآخر، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأنَّ التولية الانتقال، والانتقال يدخلها من شخص إلى شخص، فافترقا لأجل ذلك. وبعد أن أجاب عن فرقهم هذا استدلَّ لهم بفرقٍ آخر هو أنَّ النكاح عقدٌ ضعيف، والبيع عقدٌ قوي، بدليل عدم توريث عقد النكاح، والبيع بخلاف ذلك[٦٨].

٢٠ - استشهاده بالشعر:

وقد استشهد بأبياتٍ شعرية في مواضع من كتابه؛ إذ استعان في توضيح معاني بعض الألفاظ، فمن ذلك ما فعله في كتاب (الشفعة)، فقد ذهب إلى أنَّ العرب تستعمل لفظ الجوار للقرب، فالجار القريب، والجارة بمعنى الزوجة. وبعد أن استشهد بما قاله ابن النابغة: «كنت بين جارتين لي فضربت إحداهما الأخرى بعود الفسطاط فقتلتها، وأراد: بين امرأتين لي، بعد أن استشهد بذلك ذكر قول الأعشى (طويل):

أجارتنا بيني فإنك طالقة

وموقوفة إذ كنت فينا وامقة[٦٩]

في ستة أبياتٍ وهو يعني امرأته.

٢١ - الطريقة التي سلكها في استخدامه للمصنفات التي استعملها مصدرًا لكتابه:

سبق أن ذكرنا أنّه استعمل كثيرًا من المصادر، ونتكلّم هنا عن منهجه في هذا الاستخدام:

أ - لم يذكر اسم الكتاب إلاّ مرّةً واحدة في الجزء الذي اطّلعنا عليه، وذلك عند كلامه عن تبرّع ذات الزوج بأكثر من الثلث، حيث ذكر أنَّ مالكًا يرى منعها، وأنه يرد جميع ما تبرّعت به، وليس الزائد فقط، وأنَّ المغيرة[٧٠] يرى ردّ الزائد فقط، بعد أن ذكر ذلك قال: «قال عبد الوهاب في المعونة: وأظنّه رواية»[٧١].

ب - أمّا المواضع الأخرى فقد نقل عن القاضي عبد الوهاب مصرّحًا باسمه دون ذكر الكتاب. مثال ذلك في مسألة إذا أقرَّ أحد بمالٍ عظيم أو كثير دون أن يعينه وزنًا أو عدًّا حيث قال: «فقد اختلف أصحابنا في ذلك فمنهم... وقال القاضي عبد الوهاب بن نصر، رحمه الله: يحتمل أن يقال...»[٧٢].

جـ - ونقل عن الشيخ أبي الأبهري وأبي الحسن ابن القصار دون أن يذكر كتابًا[٧٣].

د - وقد أشار مرّة إلى كتاب ابن القصّار، وهو يعني كتابه «عيون الأدلّة»، وذلك في كتاب اللقيط؛ إذ قال: «وقد حكى أبو الحسن ابن القصار في كتابه أنّه إذا كان مميّزًا فإنّه يصحُّ إسلامه بنفسه، وهو مذهب أبي حنيفة».

خاتمة

وبعد، فهذه جولة قصيرة مع علم من أعلام الفقه المالكي وكتاب من كتب فقه الخلاف، الذي أصبح يعرف في عصرنا بالفقه المقارن، تعرضنا فيها لنقاط تلقي الضوء على الطريقة التي استعملها ابن عمروس البغدادي المالكي في كتابه (الإشراف على المذهب والخلاف)، وهي وإن لم تدرس منهجه فإنّها تعطي فكرةً عنه.

وفي الختام أدعو الله سبحانه أن يوفّقنا للعثور على بقية المخطوط حتى نتمكّن من دراسته وتحقيقه؛ ليرى النور قريبًا بعون الله تعالى، إنّه سميعٌ قريبٌ مجيب، وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين. ●

الحواشي

١ – ترجم له في:
– طبقات الفقهاء: ١٦٩.
– ترتيب المدارك: ٨/٥٣.
– تبيين كذب المفتري: ٢٦٤.
– سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٧٣ – ٧٥.
– الوافي بالوفيات: ٨/٤١٧.
– شجرة النور: ١/١٠٥.
– تاريخ بغداد: ٢/ ٣٣٩ – ٣٤٠.
– الأنساب: ٤/٢٣٨.
– شذرات الذهب: ٣/٢٩٦.
– الديباج المذهب: ٢/٢٣٨.
– الفيروزآبادي: القاموس المحيط (عمروس).

٢ – في ترتيب المدارك (ط. بيروت) والديباج: عبدالله.

٣ – في ترتيب المدارك (ط. المغرب) والديباج: البزّاز بزائين.

٤ – تنظر ترجمته في: ترتيب المدارك: ٧/٧٠، والديباج: ٢/١٠٠.

٥ – تنظر ترجمته في: طبقات الفقهاء: ١٦٨، وترتيب المدارك: ٧/٢٢٠.

٦ – تنظر ترجمته في تاريخ بغداد: ١٠/٢٧٧. وسير أعلام النبلاء: ١٦/٥٤٨.

٧ – تنظر ترجمته في تاريخ بغداد: ١١/٢٦٥. وتذكرة الحفّاظ: ٣/٩٨٧.

٨ – القاضي أبو عبدالله محمد بن علي بن محمد الدامغاني الحنفي، مفتي العراق، سمع من الصيمري وغيره، تولّى قضاء القضاة وتوفي سنة ٤٧٨هـ. تاريخ بغداد: ٣/١٠٩.

٩ – تاريخ بغداد: ٢/٣٣٩.

١٠ – تنظر ترجمته في ترتيب المدارك: ١٨/ ١١٧ – ١٢٧.

١١ – تنظر ترجمته في تاريخ بغداد: ١١/٢٦٦، وطبقات الشافعية الكبرى: ٤/٢٩.

١٢ – سير أعلام النبلاء: ١٨/٧٤. وترتيب المدارك: ٨/٥٤.

١٣ – ترتيب المدارك: ٨/٥٤.

١٤ – المصدر السابق: ٨/٥٤.

١٥ – تاريخ بغداد: ٢/٣٤٠. وقد جاء تاريخ مولده تاريخا لوفاته في الديباج، وهو سهوٌ من النسّاخ.

١٦ – ترتيب المدارك: ٨/٥٤.

١٧ – أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي المعروف بابن خلدون، عالم تونسي مشهور، فقيه ومؤرّخ، وعالم اجتماع. تآليفه كثيرة، منها المقدمة والتاريخ. توفي سنة ٨٠٨هـ. الضوء اللامع: ٤/ ١٤٥ – ١٤٩.

١٨ – مقدمة ابن خلدون: ٣٨١.

١٩ – ينظر تفصيل ذلك في النسخة المرقونة من أطروحتنا «القاضي عبد الوهاب البغدادي ومنهجه في شرح الرسالة»: ٤٣ – ٤٥.

٢٠ – البقرة: ٢٨٢، وينظر الإشراف ورقة ١/ب.

٢١ – البقرة: ٢١٨.

٢٢ – النساء: ٦.

٢٣ – النساء: ١٠.

٢٤ – الإشراف: ورقة ٣٨/أ.

٢٥ – النساء: ٥٨. الإشراف. وينظر الإشراف ورقة ٧٨/ب.

٢٦ – الإشراف ورقة ٢١٣/أ. والحديث في البخاري (حاشية السندي: ٢/٦٣) كتاب في اللقطة باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها.

٢٧ – الإشراف، ورقة ٢١٣/ب.

٢٨ – المصدر السابق: ورقة ٢١٤/ب.

٢٩ – المصدر السابق: ورقة ١٣٦/أ.

٣٠ – المصدر السابق: ورقة ٥٢/أ.

٣١ – المصدر السابق: ورقة ١/ب.

٣٢ – المصدر السابق: ورقة ٢٠٤/ أ – ب.

٣٣ – المصدر السابق: ورقة ٢٠٧/أ.

٣٤ – المصدر السابق: ورقة ٢٣٧/أ.

٣٥ – المصدر السابق: ورقة ١٠٢/أ.

٣٦ – المصدر السابق: ورقة ٢٣٧/أ.

٣٧ – المصدر السابق: ورقة ٣٩/أ.

٣٨ – المصدر السابق: ورقة ١٠١/ب، ١٠٢/أ.

٣٩ – مذهب فقهي أسّسه داود بن علي الظاهري المتوفى سنة ٢٧٠هـ. كان يأخذ بظواهر النصوص. وفيات الأعيان: ٢/ ٢٥٥ – ٢٥٧.

٤٠ – سفيان بن سعيد الثوري، من الأئمة المتبوعين: كان

صاحب مذهب فقهي، توفي سنة ١٦١هـ. وفيات الأعيان: ٢/ ٣٨٦ - ٣٩١.

٤١ - الإشراف، ورقة ٢٦٥/أ.

٤٢ - المصدر السابق: ورقة ١٢٠/ب.

٤٣ - محمد بن عبدالله بن عبد الحكم. من مشاهير فقهاء المالكية. سمع من أبيه وكبار تلاميذ مالك، صحب الشافعي وأخذ عنه. روى عنه أبو حاتم والطبري. توفي سنة ٢٦٨هـ. الديباج: ٢/ ١٦١ - ١٦٥.

٤٤ - الإشراف ورقة ٦١/أ.

٤٥ - المصدر السابق: ورقة ٦١/أ.

٤٦ - المصدر السابق: ورقة ١٥٠/ب، ١٥١/أ.

٤٧ - ذكر ذلك في أغلب صفحات الكتاب.

٤٨ - الحجر: ٣٠، ٣١.

٤٩ - الشعراء: ٧٧.

٥٠ - الإشراف: ورقة ١٢٩.

٥١ - النساء: ٦.

٥٢ - الإشراف: ورقة ٤٨/ب.

٥٣ - أخرجه أبو داود: ٢/٣١٥، كتاب البيوع، باب عطية المرأة بغير إذن زوجها بلفظ: لا يجوز لامرأة عطية...

٥٤ - متفق عليه.

٥٥ - الإشراف: ورقة ٥٠/ب.

٥٦ -المصدر السابق: ورقة ٤٣/ب، ٤٤/أ.

٥٧ - المصدر السابق: ورقة ١٥٦/ب.

٥٨ - في المخطوط: واحد. والحديث أخرجه أبو داود في سننه: ٢/٣٠٨، كتاب البيوع، باب في الشفعة.

٥٩ - الإشراف: ورقة ٢٤٠/ب، ٢٤١/أ.

٦٠ - المصدر السابق: ورقة ٢٤١/أ.

٦١ - أخرجه أبو داود في سننه: ٢/٧٦٣، كتاب الأدب، باب في حق المملوك، رقم الحديث: ٥١٦٦ - ٥١٦٨.

٦٢ - أي الجواب الثاني. وهذه العبارة وردت بكثرة في الكتاب.

٦٣ - الإشراف: ورقة ١٨٨/أ.

٦٤ - المصدر السابق: ورقة ١٣٦/أ.

٦٥ - المصدر السابق: ورقة ٢١٨/أ.

٦٦ - المصدر السابق: ورقة ٤٣/ب.

٦٧ - المصدر السابق: ورقة ١١٤/ب.

٦٨ - المصدر السابق: ورقة ١١٥/أ.

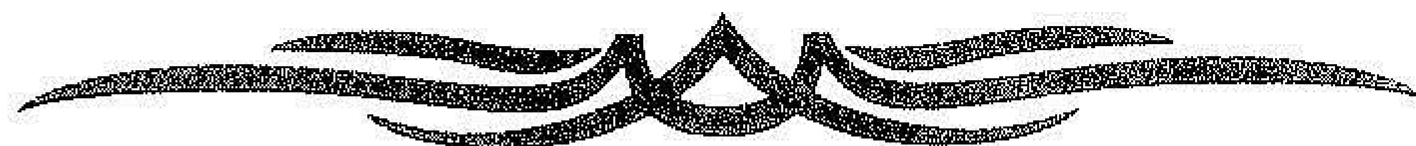
٦٩ - المصدر السابق: ورقة ٢٤٠/ب.

٧٠ - المغيرة بن عبد الرحمن المخزومي. سمع من هشام بن عروة وغيره، وتفقّه بمالك، توفي سنة ١٨٨هـ. الديباج: ٢/٣٤٣.

٧١ - الإشراف: ورقة ٥٢/أ.

٧٢ - المصدر السابق: ورقة ١٢٠/ب.

٧٣ - المصدر السابق: ورقة ١٢٠/أ.



كتاب الفرق لقطرب
دراسة نقدية

الدكتور/ صبيح التميمي
جامعة الإمارات
العين - الإمارات العربية المتحدة

ميدان هذا الكتاب وأمثاله من كتب الفرق، ك «فرق الأصمعي»(١)، و«فرق بن أبي ثابت»(٢) و«فرق ابن فارس(٣)، تحديد اختلاف مسمَيات أعضاء الجسم وصفاته بين الإنسان والبهائم.

وقد نال هذا الميدان عناية خاصة من علماء العربية القدامى، منذ أول القرن الثاني للهجرة، فألَفوا فيه باسم «الفرق» تارة، أو باسم «فرق الآدميين وذوات الأربع» تارةً أخرى.

والمنهج العام لهذا اللون من التأليف: ذِكْر تسمية عضو من أعضاء جسم الإنسان أو إحدى صفاته، ثمَ ذِكْر ما يقابله من أعضاء البهائم وصفاتها، وبهذا المنهج جمعت لنا كتب الفرق ثروة لفظية متخصصة، رصدت لنا اختلاف مسمَيات العضو الواحد ذي الوظيفة الواحدة نتيجة وجوده في الإنسان أو الحيوان.

وأوّل كتابٍ في تاريخ العربية قُدِّرَ له الوصول إلينا، بل ربّما أوّل ما أُلِّف في هذا الموضوع: كتاب الفَرق لأبي علي محمد بن المستنير بن أحمد المعروف ب «قطرب»، المتوفى سنة ٢١٠هـ.

ولكنّ هذا الكتاب الرائد غاب عن الأنظار هذه المدّة الطويلة ولم يعرف أحدٌ مكانه، إلاّ أنّ المستشرق الأستاذ «رودلف جاير» قد عثر على قطعة صغيرة من مخطوطته، فنشرها في ڤيينا سنة ١٨٨٨م بمجلة SBWA، ويئس الباحثون من العثور على نسخة كاملة له.

وشاء الله أن تصل إليّ نسخة كاملة منه دون قصد، عندما أرسلت طلبًا إلى مكتبة ڤيينا للحصول على نسخة من مخطوطة كتاب «الفَرق» للأصمعي في أثناء تحقيقي له عام ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م. ووصل إليّ فرق الأصمعي ضمن مجموعٍ يضمّ ستة كتب للأصمعي، وفي وسطها «فرق قطرب» وعقدت العزم على تحقيقه، وبدأت فعلاً منذ ذلك الوقت.

ويبدو أنّ الأخ الفاضل الدكتور خليل إبراهيم العطية قد وصلت إليه نسخةٌ أيضًا من أخيه الأستاذ جليل العطية، الذي يواصل دراسته في آداب

السوريون، وبدأ هو الآخر بتحقيقه فكان عملنا متزامنًا، وقد أسرع في تحقيقه - وهو صاحب همّةٍ عالية - وخرج عمله رائدًا، وبعد اطّلاعي على المنشور الذي صدر في مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة رصدت مجموعة من الملاحظات في النصّ المحقّق، لا بدّ من مراعاتها في طبعةٍ لاحقة، وقد صنّفتها على ثلاثة أقسام:

أوّلها : ما سقط من أصل النصّ.

وثانيها : القراءة غير الدقيقة.

وثالثها : الملاحظات العامّة.

أولا : ما سقط من أصل النصّ

وقفت في هذا القسم على ما سقط من أصل النصّ، وهو اثنتان وثلاثون كلمة، وإحدى عشرة عبارة، وأربعة نصوص، وسأحصر ما سقط بين قوسين، وهو:

- ٤٧/٥ : «وقالوا في الأنف من الإنسان»

وصوابه: «... في (مثل) الأنف...»

- ٤٧/١٠ : «قال العجاج:

وحاجبًا ومرسنًا مسرّجًا».

ويقال له من ذي الحافر: .....».

وصوابه: «قال العجاج: «.....»

(والراعف : الأنف).

ويقال له من ذي الحافر...».

- ٥٣/٤ : «يقال: ثدي المرأة ألعى إذا....».

وصوابه: «يقال (ألعى) ثديُ المرأة (إلعاء)...».

- ٥٣/١٠ : «ولكلّ ناقةٍ أربع، والخيف: جلد الضرع».

وصوابه: ولكل ناقة أربع (ضرّات، كل خلف يدعى ضرّة)، والخيف...

أقول: إنّ الأصل الساقط صعب القراءة، ولم أهتدِ إليه إلاّ متأخّرًا، وفي أوّل الأمر استعنت بنصّ ابن فارس/٥٩، وهو (لكلّ ناقة أربعة أخلاف) والذي أنار لي الطريق إلى القراءة الصحيحة نصّ اللسان: ضرر (وقيل: الضرّة: الخلف).

- ٥٨/٧ : «قال الراجز....

جاءت بنا من ثغرها المنجاب

وقالوا أيضًا: هو حيا الفرس».

وصوابه: «قال الراجز....

جاءت بنا من ثغرها المنجاب

(والزرنب أيضًا: فرج المرأة إذا عَظُم، ويقال لمثل ذلك من ذي الحافر: ظبية الفرس والأتان.

وقال:

خجاها بغرمول وفلْذ مدملك

فخرّق ظبييها الحصانُ المشبّق

وقالوا أيضًا : هو حيا الفرس».

- ٥٨/٩ : «.... وقال بعضهم: تُقْصَر.

وقالوا: ظبية البقرة....».

وصوابه: «.... وقال بعضهم تُقْصر.

(وقالوا أيضًا: ظبية الناقة مثل الفرس.

وقالوا أيضًا: الحياء من ذي الظلف).

وقالوا: ظبية البقرة».

- ٦١/٣ : «قال الراجز:

....

إنّ نجيحًا هو صئبان السّه

وقال أوس:

....

وصوابه: «قال الراجز:

إن نـجـيـحًـا هـو صـئـبـان السَّـهْ

(يعني بالسّه: الاسْت).

وقال أوس: ....».

– ٤/٦٢: «ويقال من ذي الخفّ: مبعر، واسْت البعير....».

وصوابه: ..... : مبعر (البعير)، واسْت........».

– ٦/٦٦: «العصيم: العَرَق، وما جفّ منه على الوبر، ويقال: ...».

وصوابه: «..... منه على الوبر (ففتله). ويقال: ...».

– ١٠/٧٢: «الخِثْيُ من البقر – بالكسر –، وخثت تخثي خَثيا – بالفتح – في المصدر».

وصوابه: «..... – بالكسر – (للاسم)، وخثت.....».

– ١٣/٧٢: «وعَرْك السباع: خرؤها».

وصوابه: «... السباع (أيضًا): خرؤها».

٣/٧٣: «وخسق مثل خزق، ومزق، ويقال للرجل: خزق وزرق».

وصوابه: «...... ومزق (وزرق) ويقال: ......».

– ١٣/٧٥: «صرفت الشاة صروفًا وصرافًا، واستحرمت....».

وصوابه: «..... صرافًا، (وأحرمت) واستحرمت.....».

– ٧/٧٧: «والعَتْر – بالتسكين والتحريك: النكاح».

وصوابه: «....... والتحريك، (والبِعال): النكاح».

– ١٥/٧٧: «وخجأها.... نكحها، يخجؤها خَجْأً، وغسلها».

وصوابه: «........... خَجْأً مثل (خَجْأً مثل (خَجعا)، وغسلها».

– ٩/٧٩: «والطفْش: النكاح، وقالوا: الباه».

وصوابه: ..... النكاح و[يقال] (درسها)، وقالوا.......».

أقول: السقط هو «درسها» ولا بدَّ من إضافة «يقال»؛ لتقسيم العبارة. وانظر فَرق ثابت: ١١/١.

– ١١/٧٩: «وقالوا: الباه والباء..... وهو النكاح».

وصوابه: «(يقال: إنّه لطيّب) الباه والباء.... وهو النكاح (كله)».

– ١٢/٧٩: «وقالوا: أمنى الرجل إمناءً ومَنًى....».

وصوابه: «....... إمناء (الماء الأعظم) ومَنًى....».

– ١٢/٨٠: «وقالوا في مثل نكح من ذي الحافر».

وصوابه: «....... نكح (الإنسان)....».

– ٢/٨١: «قاع البعير يقوع... وهو الضراب – وقعا يقعو».

وصوابه: «....... وقعا – (أيضًا) – يقعو».

– ١/٨٢: «وقد زجل فيها الماء يزجل زَجْلاً».

وصوابه: «وقد زجل (الفحلُ) فيها.......».

– ٢/٨٣: «وللسباع أيضًا يقال: تنزو....».

وصوابه: «....... يقال (لها): تنزو....».

– ٧/٨٣: «نزا الطائر، وسفد سفودًا».

وصوابه: «... الطائر (نُزاء) وسفد....».

- ١٣/٨٦: «فإذا تبيّن حملها قيل: قد أرأت فهي مُرْءٍ».

وصوابه: «....... قد أرأت (الشاة) فهي مرْءٍ».

- ١١/٩٣: «قال الآخر....... وغلامه.

ويقال: فعل ذلك في وليديّته».

وصوابه: (قال الآخر....... وغلامه.

(ويقال: هو وليد بيّن الولاد).

ويقال: فعل ذلك.......».

- ١١/١٠٤: «وهو سخل ما رضع».

وصوابه: «وهو سخل ما رضع (اللّبن)».

- ٣/١٠٥: «وقالوا: هِلّع، وهِلّعة، والبَدْرة: العناق».

وصوابه: «.... هِلّع (للجدي)، وهِلّعة (للعناق)....».

- ٨/١٠٥: «ثمَّ يكون جذعًا».

وصوابه: «ثمَّ يكون (بعد ذلك) جذعًا.

- ٤/١٠٧: «وقال بعضهم على لغة من أسكن المكسور والمضموم نِعْجة في مثل.....»

وصوابه: «وقال بعضهم: (نعجة، على لغة من أسكن المكسور، فكأنَّ) نعجة على لغة من أسكن المكسور والمضموم في مثل....».

- ٦/١١٢: «ثمّ هو: شصْرٌ.......».

وصوابه: «ثمّ هو (الخشف بعد الجداية، والأنثى خشفة، ثمّ هو) شصر».

- ١١/١١٣: «وقالوا للأنثى: لبؤة، ولبأة ولباة....».

وصوابه: «....... ولبأة، (ولبّة) ولباة....».

- ١٣/١١٩: «ويقال لولده: الجَرو، والجُرو، والأنثى: جِروة». وذكر بهامش ٤٦٣: «وأضاف ثابت الجِرو بكسر الجيم، ولعلّه ساقطٌ من الأصل».

أقول: إنّه موجود ولم يسقط، وتمام الأصل: «ويقال لولده: (الجِرو)، والجَرو، والجُرو».

- /٢٣١: «والحنشات، والحشرات، الحيّات».

وصوابه: «(والأحناش)، والحنشات....».

- ٣/١٢٥: «ثمّ يكون الغيداق مطبّخًا».

وصوابه: «ثمَّ يكون (بعد) الغيداق مطبخًا».

- ٩/١٤٥: «وجاءوا بأزفلتهم، وجملتهم....».

وصوابه: «..... بأزفلتهم (وبأجفلتهم) وجملتهم....».

- ٩/١٤٧: «الطمحة من الناس، والبرنساء.....».

وصوابه: «..... الناس، (والنُّجْد)، والبرنساء....».

هكذا رُسِمت في الأصل، ولم نقف عليها بمعنى الجماعة، ولعلّها «نُجُد» بضمتين جمع نجيد، بمعنى جماعة الشجعان.

- ١٢/١٥٠: «والسّرية: الجماعة من الإبل، والدّهدان: الكثير من الإبل».

وصوابه: «والسّرية الجماعة من الإبل، (والعاكب: الجماعة من الإبل، قال الراجز:

جاءت مع الصبح لها ظباظب

فغشي الذادة منها عاكب

فنكصوا كأنّهم ثعالب

والرعيل: الجماعة من كلّ شيء، وقال: [مابين]

العشرة إلى العشرين، والبرك: الكثير من الإبل).

أقول: البيتان الأول والثاني في فرق ثابت: ٢/٨٠، ومجالس ثعلب: ١/٢٥١.

- ٨/١٥٣: «والجميع: خناطل وخناطيل، مثل قنديل وقناديل».

وصوابه: «....... وخناطيل، (وواحد الخناطيل خنطيل)، مثل قنديل وقناديل».

وكذا الكلام في نشرة جابر.

- ١٣/١٥٤: «والعرجلة: الجماعة من الناس».

وصوابه: «والعرجلة (أيضًا): الجماعة.....».

- ٢/١٥٧: «نهق ينهِق وينهَق نهيقًا ونُهاقًا».

وصوابه: «.... ينهِق، وينهَق، (وينهُق).......».

- ١١/١٧٦: «قال المثنى بن جندل الطهوي:

بكلّ ما حور ملين حاجج».

وصوابه: «...............

.... ملين (لها) حاجج»

- ١٢/١٧٨: «وقالوا في الحداء بها: هاديًا...».

وصوابه: «.... في (مثل) الحداء.......».

١٣/١٧٩:

«زعمت أن لا أُحسن الحدايهْ».

وصوابه:

«زعمت أن لا أُحسن الحُدايهْ

(فيايه أيايه أيايه)

- ١٤/١٨٣: «وأمّا الثور فيقال له وجّ ويلك، ليس إلاّ، لم نسمع غيره». وصوابه: «....... ويلك، و(سِق)، ليس إلاّ، لم نسمع (به) غيره».

أقول: سِقْ: زجر للثور أيضًا كما في التكملة: سقق ٥/٨٣.

- ١٨٩/ ١٢ - ١٣: «وأشبات: لدابّة.... يقال: شحمة الأرض». وصوابه: «..... يقال (لها): شحمة الأرض.

ثانيا: القراءة غير الدقيقة

قبل البدء بسرد الألفاظ التي رصدت الخطأ في قراءتها، وهي ثلاثٌ وخمسون كلمة حصرتها بين أقواس، أودّ أن أنبّه على أنّ التصويب سيكون من المخطوطة نفسها، سوى أربع كلمات اجتهدت في قراءتها.

- ٨/٤٨: «الهرثمة: سويداء عند أنفه».

وصوابه: «(والعرتمة): سويداء.....».

أقول: في الأصل: العوتمة «بالواو» وهو خطأٌ من الناسخ.

- ١٠/٤٨: «وقالوا: العوتمة والهرثمة: مقدّم أنف الكلب».

وصوابه:

....

.... (العرتمة)

- ١١/٤٨: «وقالوا: فنطيسة الخنزير، وقبّيعته، وفنطيسته....».

وصوابه: «وقالوا: (قنبيعة) الخنزير، وقبّيعته، وفنطيسته....».

- ١٤/٥١: «والكركرة: ترحى الزور.....».

وصوابه: «..... : (رحا) الزور.....».

- ٤/٥٣: «ويقال: اللّوعة لسواد حول الحلمة».

وصوابه: «..... (اللّعوة).......».

أقول: هكذا في الأصل بتقديم العين على الواو، وهي كذلك في مقاييس اللغة: لعو ٥/٢٥٣، واللسان:

لعا ٤٠٤٥/٥، وهناك «اللّوعة» أيضًا، وقد ذكرها ثابت في فرقه ٨٩/١ فهما لهجتان (اللسان: لوع ٤١٠٠/٥).

– ٧/٥٤: «والهوف [والذّبذب، والجُرذان]».

وصوابه: «(والعوف والمتمئِر)... والجُرذان».

أقول: المتمئِر في الأصل رسمت بـ (المتمأى)، ومكان النقاط طمس لكلمة واحدة.

(ينظر: الفرق لثابت ٩١/١، والمخصّص ٣٢/٢).

– ١١/٥٥: «قال الراجز:

مالك إذْ حُثّ التجار تزحل».

وصوابه:

«مالك إنْ حُثّ (المطي) تزحل؟».

أقول: هكذا في الأصل، وكذا في اللسان: ثيل ٥٢٦/١، ولكنّ الأخ المحقّق أخذ برواية أخرى وردت في فرق ثابت ٩٢/١.

– ١٢/٥٦: «... الفرج... ويقال له من المرأة: الحر، وجمعه: أحراح، وحرار، وأحراء، والأولى هي التي كبرت».

وكتب الأخ المحقّق في هامش ٧٠ «في الأصل هي التي كثرت، ولعلّ ما أثبتّ الصواب».

أقول: الصواب هو: «والأولى (هي التي كثرت)».

أي: إنّ الصيغة الأولى «أحراح» قد كثر استعمالها، يؤيّد هذا أنّ ثابتًا لم يذكر غيرها في فَرقه ٩٣/١، وكذلك ما جاء في اللسان، حرح ٨٢٤/٢ (والجمع أحراح لا يُكسّر على غير ذلك).

– ٤/٥٨: «والثفر أيضًا قبل للمرأة، والأصل للسباع».

وصوابه: «والثّفر أيضًا (قد قيل) للمرأة، ....».

– ١١/٦٩:

«فظلّ محبتطئا ينزو له حبق

إمّا بِحَبْق وإمّا كان موهونًا»

كذا في الأصل.

وصوابه: «....... (إمّا بحقّ) ....».

والتصحيح من فرق ثابت ١٠٤/١، وسرّ صناعة الإعراب ٦٩٠/٢.

– ١٥/٦٩: «خرىء خراءة وخروءا».

وصوابه: «خرىء خراءة (وخرءا).

أقول: خرءا، مصدر ورد في «العباب: خرأ ٤٩/١، واللسان: خرأ ١١٢٠/٢، إلاّ أنّ الأخ المحقّق أخذ المصدر الثاني «خروءا» من فرق ثابت ٩٧/١، والمخصّص ٦١/٥.

– ٣/٧١ – ٤: «الأعشى:

تعجل كفّ الخارىء المطيب

يا رخمًا قاظ على ينخوب».

وصوابه: أن يقدم الثاني على الأول:

«..............................

يا رخمًا قاظ على ينخوب

تعجّل كفّ الخارىء المطيب»

أقول: وهو الترتيب الموجود في المصادر التي بين أيدينا.

– ١٢/٧٣: «والنفض: خرؤة النحْل، حُكيت بالضاد».

وصوابه: «.......... حُكيت (بالهاء).

كما في فرق ثابت ١٠١/١ إذ قال: أدخل الهاء، كما قالوا: ذكورة للذكران.

– ٢/٧٦: «واغتلم التيس، وهبّ... وهاج، ويقال: كان ذلك طخاءة، أي: هباءة».

وعقب في هامش ١٨٥: في الأصل طخاية، أي: هباية، وهذا من اللسان (طخا) وفيه: يقال: على قلبه طخاء وطخاءة، أي: غشية وكربة.

وصوابه: «.... كان ذلك في (طحيائه)، أي: (في هبابه)».

أقول: القول بتمامه مروي عن أبي زيدٍ أيضًا - بالحاء المهملة - في التكملة: طحا ٦/٤٦١. وكذا في اللسان: طحا ٤/٢٦٤٦، ثمّ إنّ الحديث هو عن الشهوة والهياج، ونصّ المخطوطة واضحٌ وجليّ، والهِباب هو الهياج، وطلب السِفاد (اللسان: هبب ٦/٤٦٠١)، ولا معنى للكرب والغشاوة التي أخذها الأخ المحقّق من (اللسان: مادة طخا - بالخاء المعجمة-).

- ٦/٧٧: «ومطأ الرجل المرأة، وباشرها».

وصوابه: «(ومرأ) الرجل المرأة....».

أقول: الأصل واضحٌ جدًّا (ينظر: الصحاح: مرأ ١/٤٣١، والعباب: مرأ ١/١١٣....).

و«مطأ» تحمل المعنى نفسه، لكنها لم ترد في الأصل.

- ٧/٧٧: «والعَثْر - بالتسكين والتحريك -: النكاح».

وصوابه: «(والعَقْر)..........».

أقول: هكذا في الأصل - بالقاف، وليس بالتاء - والكلمة في غاية الوضوح، ويؤكّد هذا ما جاء في اللسان: عقر ٤/٣٠٣٦ (العُقر بالضم ما تُعطاه المرأة على وطء الشبهة، وأصله أنّ واطئَ البِكْرِ يعقرُها: إذا افتضّها، فَسُمّي ما تُعطاه للعَقْر عُقرًا).

- ٨/٧٩: «والأرّ: النكاح، وهو (يؤرّها)».

وصوابه: «(والأزّ): النكاح، وهو (يؤزها)».

أقول: هكذا في الأصل بالزاي المعجمة، والإعجامُ واضح، وهي مروية في اللسان: أزز ١/٧٣، وتأتي اللفظة أيضًا بالراء.

- ٦/٨١: «وكرض الفحل كِراضًا، وخلطت البعير.....».

وصوابه: «(وطرقها) الفحل، و(أطرقته أنا)، وخلطت.....».

أقول: هكذا في الأصل مع طمس خفيف في «أطرقته»، حيث سقطت الهمزة فقط، والعبارة وما قبلها وما بعدها رواها ثابت برمّتها في الفرق: ١/١١٣. ولو افترضنا صحّة قراءة الأخ المحقّق فماذا نفعل بالضمير المتصل اللاحق للفعل الأول، وكذا بالضمير المنفصل اللاحق للفعل الثاني، وهما واضحان ولم يُطمسا؟

- ١٣/٨١: «وكرضت الناقة ماء الفحل فما بلغت غُلَّة».

وعقّب الأخ المحقّق بهامش ٢٢٠ أنّه في الأصل بالعين المهملة، وصوابه «....... (غُلَّة)».

أقول: هي كذلك بالعين المهملة، ويجب أن تبقى كذلك، وهو مسموع عن الأصمعي (اللسان: علل: ٤/٣٠٧٩) نعم هناك من يرى أنها بالغين المعجمة.

- ٤/٨٣: «يقال لكل فحل ينزو، ما خلا الجمل فإنه يضرب ويعقو».

أقول: «يعقو» كذا في الأصل بعين ثم قاف. وقد أشار المحقّق بهامش (٢٢٧) إلى فرق ثابت ١/١١٥، علمًا بأنّ ثابتًا في هذا الموضع توقف عند كلمة «الجمل». وفي ١/١١٣ قال «يقال: قاع البعير يقوع... وقعا يقعو» أي: بقاف ثم عين، وكذا نجده في العين: قعو ٢/١٧٦، والفرق للأصمعي ٨٥، واللسان: قعا ٥/٣٦٩٨، ولم نقف بحدود اطلاعنا

على (يعقو) بعين ثم قاف بهذا المعنى. من هذا يمكن القول: إنه خطأ من الناسخ لا بدّ أن يصحّح ويكون الصواب: «..... فإنه يضرب ويقعو).

يؤكد هذا قول قطرب نفسه بعد خمسة أسطر:

«كل الطّير تقعو قعوًا كما قيل في البعير»

١٢/٨٣: «في مثل الحمل من النساء».

وصوابه: «..... من (المرأة)».

– ١/٨٥: «وقالوا إذا دنا ولادها: بخضت بخاضًا، ومخضت لغة».

وصوابه: «....... (مُخِضت مخاضًا)، ومَخِضَت لغةً.

أي: أنَّ الميم باقية في اللهجتين، والتغيير حاصل في ضبط بنية الكلمة، وهو ضبط كثُرت فيه الأقوال، وما أثبتناه هنا ضبط ثابت في الفرق: ١١٦/١ الذي وثّق به المحقّق كلامه، ولا أثر لوجود الباء في فرق ثابت.

٧/٨٧: «ويقال: أمكنت الضبّة إذا حملت البيض في جوفها مثل الجراد».

وصوابه: «..... إذا (جمعت) البيض........ مثل (الجرادة)» أقول: النصّ فيه شيء من الطمس لكنه مقروء، وهو مرويٌّ برمّته في فرق ثابت: ١١٩/١.

٨/٩٤: «يفع الغلام... يفوعًا ووفعًا».

وصوابه: «....... و(يفعا)».

– ١١/٩٥: «وهو فتى بعد ذلك».

وصوابه: «(ثم) هو فتى.....».

– ١٢/٩٥: «ربيع بن ضُبَيع».

وصوابه: «ربيع بن ضبُع».

أقول: في الأصل «ضبُع» من دون ياء، بدليل أن الضمّة وُضِعت في وسط الكلمة.

– ١٣/٩٨: «فرفع (ثمان)».

– ٩/٩٩: «قال الراجز:

يفيشها بفيشمة قليق».

وصوابه: «..... : .... (بفيشة)...».

أقول: هي كذلك في الأصل من دون ميم.

– ٢/١٠٤: «الدردح: ... الذي قد ذهبت آخر أسنانه».

وصوابه: «......... (أضراسه)».

أقول: إنْ ورد اعتراض على استعمال «الأضراس» بدل «الأسنان» فلا بدّ من تعديل لفظة الأصل، مع الإشارة في الهامش إلى هذا التعديل، وإلاّ فالكلمة واضحة لا تقبل أيّ تأويل لرسمها.

– ٦/١٠٤: «وقالوا: الدقعم والدّقعاء: التراب».

وصوابه: «......... (للتراب)».

– ٧/١٠٩: «وقالوا: إرخه، وأرخ للذكر منها».

وصوابه: «..... (أَرخ)، وإرْخ للذكر منها».

أقول: هكذا في الأصل وفي نشرة جاير، ولا أثر للهاء، (وينظر: اللسان: أرخ، ٥٨/١). وفيه: الأَرخ والإِرخ.... الفتي منها.

– ٨/١١٧: «ويقال لولد الذئب من الضّبع: الدّيسم».

وصوابه: «......... : (النّهسر والسّمع)».

أقول: هي كذلك في الأصل، وفي نشرة جاير، ويؤكّده أيضًا بيت الراجز الذي ساقه قطرب لتوثيق لفظة «السّمع».

أمّا سبب هذا الخطأ فهو انتقال نظر الأخ المحقّق إلى الكلمة التي تحتها مباشرة، فقد كرّر ناسخ المخطوطة عبارة «ويقال لولد الذئب من الكلمة: الديسم. وهي عبارة سابقة للنص المذكور، وجاءت

كلمة «الديسم» تحت كلمتي «النَهْسر والسّمع».

– ١١٩/٥: «والضّبغرى: الضّبع الأنثى».

وصوابه: «(والضّبغطرى): ....».

أقول: وهي كذلك في نشرة جاير أيضًا (تنظر: التكملة: ضبغطر: ٨٢/٣).

– ١٣١/٨: «وقالوا لفرخ العقاب: هيثم وزهدم».

وأشار المحقّق إلى أنها في الأصل: ذمرم، واختار الزهدم من اللسان لأنّ فيه: الزهدم: الصقر، ويقال: فرخ البازي.

وصوابه: «...... هيثم (وضَرِم)».

أقول: هكذا وردت في الأصل «ضرم» ولا طمس فيها، وهي كذلك في فرق ابن فارس ٨٣، والصحاح: ضرم ١٩٧١/٥، وبهذا فلا مسوّغ لإبدالها بـ «زهدم» التي ذكرها صاحب اللسان للصقر، أو لفرخ الباز، وهما غير العقاب.

– ١٣٣/١٤: «وبئزان مهموز».

وصوابه: «..... (بالهمزة)».

– ١٣٤/٤: «قال الشاعر:

كبيض الأنوق لا ترى فيه مطعما».

وصوابه:

«.........................

.... **(مطمعًا)»**

أقول: هو كذا في الأصل «بميم وعين وألف»؛ لأنّ طير الأنوق تحرز بيضها في أعالي الجبال، فلا يظفر به أحد (الصحاح: أنق ١٤٤٧/٤)، ولا يرد على هذا بأنّ الأمر قد يكون خطأً مطبعيًّا، وذلك لأنّ الأخ المحقّق فهرس البيت في قافية الميم وليس في قافية العين.

– ١٤٥/١٢: «البرشاء: الناس الأسود والأحمر ما اجتمعوا».

وصوابه: «...... والأحمر (إذا) ...».

– ١٤٦/٧: «القاذية: أول ما يطرأ عليك».

وصوابه: «..... أول (مَنْ)....».

– ١٤٩/٣: «والمطيع والصّديع سواء».

وصوابه: «(والقطيع) والصديع سواء».

أقول: هكذا في الأصل بالقاف، ونسي ناسخ المخطوطة إعجام القاف، وقد وردتا في فرق ثابت: ٨٢/٢.

– ١٥٩/٨: «قال الراجز:

إذ وسجع ونهيم هيثل».

وصوابه:

«.....................

.... **(هتمل)»**

والبيت في اللسان: أدد ٤٤/١.

– ١٦٤/١: «والحمام: يهدل، وهو (الذّكر).

وعقّب الأخ المحقّق بهامش ٧٤٢ بنصّ المخصّص ١٣٤/٨: الهديل يكون من شيئين: هو الذكر من الحمام، وهو صوت الحمام.

أقول: في الأصل «وهو (الدغا)» هكذا رُسِمَت بدال وغين وألف.

واحتمال كون الكلمة «الذكر»، كما أثبتها المحقّق بعيد لأمورٍ:

أوّلها: أنّ السياق لم يكن لذكر مسمّيات الحمام بل لأصواتها، فقد ورد أنّ الهديل هو ذكر الحمام أو فرخه، وهو ما اعتمده في هامش ٧٤٢.

وثانيها: إنْ كان المحقّق يقصد أنَّ الذكر هو الذي يهدل، فهذا ممّا لا يقول به أحد، فقد جاء في اللسان: هدل: ٦/٤٦٣٥ (وهدلت الحمامة تهدل هديلاً).

وثالثها: أنّ رسم الكلمة في الأصل لا يحتمل هذا التأويل، والذي أراه هو أنَّ الكلمة تنحصر بين شيئين:

أ - الرُّغاء «بضم أول الكلمة كما في الأصل»، وهو صوت لذوات الخفّ كالإبل، وقد قيل للضباع، والنعام، واستعاره قطرب للحمام.

ب - الرَّغاء «بفتح أوّل الكلمة» وهو طائر سُمّي بصوتِهِ ذُكرَ في التكملة: رغا ٦/٤٢٦.

١٤/١٦٤: «قال الآخر:

....

فويل لكلِّ الشاء والحُمُرات»

وصوابه:

«........................

..... (لأهل) ....»

أقول: كذا ورد في الأصل، والعين: مك ٥/٢٨٧، وفرق الأصمعي ١٠٣، والصاحبي ٤١٦، ومقاييس اللغة: مكا ٥/٣٤٤.

- ٣/١٦٥: «قال آخر:

....

لـثـق الـريش إذا مـا زفـزفـا»

وصوابه:

«........................

.... إذا (مـــا زفّ زقـــا)»

أقـول: هـو فـي الـعـيـن: زقـو ٥/١٩٢، والـفـرق للأصمعي ١٠٤.

- ٢/١٧١: وكان أهل الجاهلية إذا هدّد الرجل صاحبه صاح كما يُصاح بالعصفور، ثم أتبع ذلك «أه» - ساكنة - لها».

وصوابه: .... أه ساكنة (الهاء)».

- ٤/١٧١: «قالوا في الفرس: إحهْ وهِجِدْ، واجدَمْ وهجدَمْ».

وصوابه: «........... : (إجد) ....»

أقول: هي كذلك في الأصل، وليست إحهْ»، وفيها شيء من الطمس مقصور على الدال فحسب، والكلمة في فرق الأصمعي ١٠٤، والقارىء يلاحظ - بعد التصويب - الإبدال بين همزة الأولى وهاء الثانية، وهمزة الثالثة وهاء الرابعة.

- ١٢/١٧١: «وقال: ساه يا حمار: إذا زجره، وشأشأ، وقد سأسأت به».

وصوابه: «...... ، (وسأسأ، وقد سأسأت به)».

أقول: هكذا وردت بالسين المهملة، ويؤكّد ذلك توثيقها بيت شعرٍ أوّله:

«لـم تـدر مـا سَـأْ لـلـحـمـار ...

..........................»

نعم قد تأتي اللفظة بالشين، وقد ذكرها قطرب بعد هذا الموضع.

- ٧/١٧٢: وقال أبو دؤاد:

«........................

نـؤمّـيـه مـن بـيـن هـذا الـوهبْ»

وصوابه:

«........................

.... (هـــال وهـــبْ)»

أقول: «تؤيد قراءتي أمور:

أوّلها: أنَّ لفظة «هال» من زجر الخيل أيضًا - وهو موضع الحديث (اللسان: هول: ٦/٤٧٢٣).

وثانيها: أنّه ذكر البيت ليستشهد على لفظة «هَبْ» على أنّها زجر للحمار والفرس.

وثالثها: أنَّ الشاهدَ السابق له فيه «هابْ» وفيه «هلْ»، وهما لهجتان أخريان.

ورابعها: أنَّ اللفظتين رواهما الأصمعي في الفرق: ١٠٨.

- ١٥/١٧٦: «وقالوا: فده الرجل إذا قال: دَهْدَهْ».

وصوابه: «..... (نده) ....».

أقول: لأنَّ النَّدهَ: الزجر، وندهَ الرجلُ: صوّت (اللسان نده ٦/٤٣٨٦).

- ٦/١٨٠: «وجرَحْ جرَحْ: زجر للمعز كلّه».

وصوابه: «(جزح جزح) ....».

أقول: هو كذلك في الأصل بالزاي، وكذا في اللسان: جزح: ١/٦١٣.

- ٧/١٨٠: «وحِكَحْ: زجر للجدي خاصّة».

وصوابه: «(حِطَح): ......».

أقول: هو كذلك في الأصل، وكذا في العين: جطح: ٣/٧١، والمخصّص: ٨/١٠، واللسان: جطح: ١/٦٣٠.

- ١٤/١٨٣: «وأمّا الثور فيقال له: وجّ ......».

وصوابه: «.......... : (وحْ)».

أقول: هو كذلك في الأصل بالحاء المهملة، وكذا في اللسان: وحح: ٦/٤٧٧٨.

- ١٢/١٨٦: «وساف يسوف سوفًا .....» [بمعنى: مات].

وصوابه: «(ساق يسوق سوقًا)....».

أقول: كذا وردت في الأصل بالقاف، والإعجام واضحٌ جدًّا، ولا أثر لطمسٍ فيه. ينظر: (الصحاح: سوق: ٤/١٥٠٠، واللسان سوق: ٣/٢١٥٤).

نعم إنَّ الفعل قد يرد «بالفاء» وبالمعنى نفسه.

- ٢/١٨٨: «والمَعْتُ: المنون.....».

وعقّب المحقّق بهامش ٨٦٥ ما نصّه: في الأصل: المنون به تحريف أمّا المعت فلعلّه تحريف المكفت وهو الموت......».

وصوابه: «وألمعتِ المنونُ به».

أقول: إنَّ الأمر ليس كما تصوّره الأخ المحقّق بأنَّ (المعْت) اسمٌ حُرِّف من الكفت وفسّره بـ (المنون) وأسقط الجار والمجرور (به) وعدّه تحريفًا.

إنَّ العبارة هي جملة فعلية متكوّنة من:

الفعل ألمع، وتاء التأنيث الساكنة، والفاعل المنون، والجار والمجرور به. أي: ألمعت المنون به، بمعنى ذهبت به المنون، أو اختطفته بسرعة، وبهذا ضمّ قطرب (ألمع) مع ألفاظ الموت الذي هو بصدد ذكرها.

ثالثا: الملاحظات العامة

انتخبت لهذا القسم ثماني عشرة ملاحظة، وتركت كثيرًا ممّا يمكن أن يكون من الأخطاء المطبعية، أو التنظيمية، أو غير ذلك، فمراجعة الأخ المحقّق لكتابه كفيلة برصدها كلّها.

- ٩/٦٩: استشهد قطرب ببيت شعرٍ للأسود بن يعفر، وفي تخريجهما ذكر الأخ المحقّق بهامش ١٣٩: لم يرد في شعره المجموع، وعزاه ثابت في الفرق لزهير، وليس في ديوانه.

أقول: كان من الأفضل أن يذكر إشارة الأخ

الدكتور حاتم الضامن محقّق فرق ثابت من أنّ البيت قد نسب للأسود أيضًا في إحدى نسخ الكتاب، وفي هذا توثيقٌ لأصل النصّ.

- ٥/٧٩: استشهد قطرب ببيتين من الرجز لـ «عامان بن كعب»، وفي تخريجهما ذكر الأخ المحقّق بهامش ٢٠٠ الملاحظة الآتية: «الشطران لـ «عامر بن كعب» في فرق ثابت.

أقول: كان من الأفضل أن يذكر إشارة الأخ محقق فرق ثابت من أنّ اسمه «عامان بن كعب» كما جاء في السيرة النبوية: ١١٤/١، وفي هذا توثيقٌ لأصل النصّ.

- ٤/٩١: «قال الشاعر:

هراس الأوابي في نفوسٍ عزيزة

وألف المتالي في قلوب السلائب»

وصوابه: «مراس الأوابي.....

أقول: وهو لذي الرمّة في ديوانه: ٦١.

- ٩/٩١: «وقالوا: الخِداج من أول خلق الولد التي قربت من التمام» هو كذلك في الأصل، ومن أجل أن تستقيم العبارة يضاف لها شيء فتكون: «....... من أول خلق الولد [إلى الحال] التي قربت من التمام........».

وفي فرق ثابت ١١٨/١ عن أبي زيد: «الخداج من أول خلق ولدها إلى ما قبل التمام».

- ١٠/١٠٣: «يقال: عود البعير تعويدًا وعَوْدًا.....».

أقول: لا وجود لكلمة (وعَوْدا) في الأصل، ولا توجد أيضًا في فرق ثابت: ٦٧/٢ الذي نقل النصّ برمّته.

- ١/١٠٤: «ثمّ هو الأجعم والأدرم وهما سواء».

وعقّب المحقّق بهامش ٣٦٢ على لفظة «الأدرم» بقوله: في الأصل و(الدوز) تحريف، وصوابه من اللسان: درم.

أقول: إنّها في الأصل (الدروز)، واجتهاد الأخ المحقّق غير دقيق لأمرين:

أولهما: أنّ قطربًا قبل ثلاث صفحات من هذا الموضع ذكر (الأدرم) لسنّ مبكرة للنوق، والحديث في هذا الموضع عن سنّ النوق الكبيرة، بل التي بلغت الغاية في الكبر، ويتضح الأمر أكثر للناظر في مادة: درم من اللسان بكاملها، فلا يجد أيّ إشارة إلى النوق الكبيرة في السنّ.

وثانيهما: أنّ رسم الأصل في المخطوطة يشبه رسم كلمة (الدروز) ولا معنى لهذه الكلمة في سياقها، ولا بدّ أنّها قد حُرِّفَت من أصلٍ آخر، واحتمال تحريفها من (الأدرم) - كما يرى الأخ المحقّق - بعيد، إضافةً إلى الأمر الأول الذي سبق ذكره.

وعلينا أن نحتمل أصلاً آخر، وفي أغلب الظن أنّه (الدّردم) يرجّح هذا الاحتمال أمور، منها:

أ - أنّها قريبة الرسم من الأصل (الدروز).

ب - ما جاء في اللسان: درد: ١٣٥٥/٢: (الدِّردم بالكسر: الناقة المسنة).

ج - أنّ قطربًا أعاد لفظة (الدردم) بعد أربعة أسطر، عند جمعه لمسميات الناقة الكبيرة التي تكون فيها الميم زائدة.

- ١٢/١١٢: «فيقال لولد الأروى [غُفْر]، والأروى: أنثى الوعل.

[ويقال للذكر وعل و] غُفْر، وغفرة للأنثى.

أقول: هذه إضافات سبق إليها المستشرق جاير عند نشره قطعة من الكتاب، والذي أراه أنه لا توجد

ضرورة لإضافة أيّ شيء للنصّ وهو مستقيم بعبارته، وهي:

«فيقال لولد الأروى - والأروية أنثى الوعل - غُفْرٌ، وغفرة للأنثى...».

- ١١٨/٥: «.... والثرملة: أنثى الثعلب».

وعقّب الأخ المحقّق على الثرملة بهامش ٤٥٢: في الأصل: والثرغل - وهي كذلك عند جابر - تحريف».

أقول: في الأصل: الثرغل، وهو صحيح، وليس تحريفًا.

ينظر (التكملة: ثرغل ٢٨٤/٥ والقاموس: ثرغل ٣٤١/٣.

أمّا الثرملة فهي أنثى الثعلب أيضًا، وقد سبق ذكرها في أول الحديث عن الثعلب.

- ١٢٨/١٢: «والحماتة: أصغر من القمل».

وهي كذلك في الأصل، ولا وجود لها في المعاجم التي اطّلعت عليها، ويغلب على ظنّي أنّ ناسخ المخطوطة قد حرَّفها سهوًا من (الحمنانة). ينظر: الحيوان: ٤٣٨/٥، والصحاح: حمن: ٢١٠٤/٥، واللسان: حمن: ١٠١٢/٢.

- ١٣٧/١٠: «قال الراجز:

قد أسدف الليل وصاح الحنزاب».

وفي تخريجه بهامش ٥٦٨ قال: ولم أجد الشطر في مصادري.

أقول: هو في الأضداد لابن الأنباري/١١٤ والأضداد للسجستاني/٨٦.

- ١٤٢/٥: «[الجراد].... القَبَضُ والقَبْضُ: الكبار منها، والواحدة: قبضة».

كذا في الأصل بالضاد المعجمة، ولم نقف عليها، ويغلب ظني أنها بالصاد المهملة كما جاء في اللسان: قبص ٣٥١٢/٥: القبصة: الجرادة الكبيرة.

- ١٥٨/٨: «وفي البكارة من الإبل: تكشّ وتفِحّ».

أقول: كذا في الأصل «تفحّ» وهو في أغلب الظنّ تحريف من ناسخ المخطوطة، والأصل «تضجّ» بالضاد المعجمة والجيم (اللسان ضجج: ٢٥٥٣/٤).

- ١٥٨/٩: «وفي الناقة: تَحِنّ...».

وفي هامش ٧١٠ قال المحقّق: في الأصل: تحنى، ولعل الصواب ما أثبت.

أقول: نعم ما أثبته الأخ المحقّق هو الصواب، واللفظة مروية في فرق الأصمعي/٩٩.

- ١٥٨/٩: «وفي الناقة: .... تشخر».

وفي هامش ٧١١ قال المحقّق: في الأصل: وتسحر.

أقول: الصحيح بالسين المهملة والجيم «تسجر» كما في اللسان: سجر: ١٩٤٣/٣).

- ١٦٢/٤: «قال الراجز:

كأنّ بين خلفها والخِلْف».

أقول: هذا البيت والذي بعده في فرق الأصمعي: ١٠٦، وجمهرة اللغة: ٩٨/١، والمثلث للبطليوسي: ٤٨٦/١.

- ١٧٠/١٤: «وقالوا: عوبٌ لا أفعل ذاك».

أقول: كذا في الأصل: عوب، وقد أحال المحقّق في هامش ٧٨٤ على اللسان: عوب، مع أنه لا توجد هذه المادة في اللسان. الذي أراه شيئًا أقرب من هذا هو (عوذ) بالذال المعجمة وكأنّ القائل فعل فعلةً يُلام عليها، فطلب اللجوء والاعتصام متعهدًا أن لا يفعل ذلك الأمر.



- ١٦/١٧١: «وفي مثل للعرب: حيه حماري وحمار صاحبي».

أقول: المثل وقصته في اللسان: حيا ١٠٨٢/٢.

- ٢/١٨٤: «قال الشاعر:

ظللت أهاهي بهنّ الكلاب

أحسبهنّ صِوارًا قياما»

وفي الهامش ٨٣٥ قال: لم أجده في المصادر التي نظرت فيها. أقول البيت في اللسان: هيه: ٤٧٤١/٦.

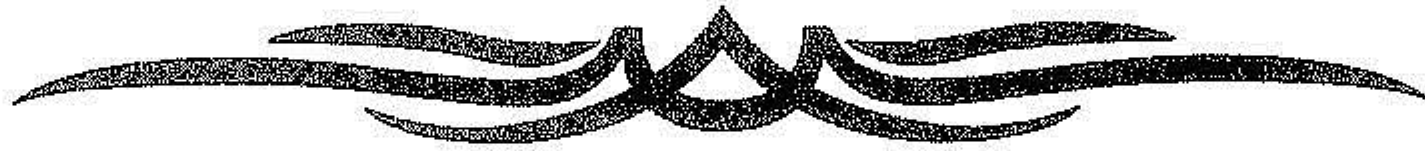
وقبل أن أختم أقول:

إنْ كان التركيز هنا على الجوانب السلبية التي برزت في النصّ - من أجل المشاركة في إخراجه بشكلٍ قريب ممّا كان عليه في الأصل - فلا يمكن لأحد أن ينكر الجهد العلمي الكبير الذي بذله الأخ الدكتور خليل العطية الذي تجسّد في إخراج أحد الكنوز الدفينة وإقامة نصّه، وإصلاح خلله، وتقويم تحريفه، وتعديل تصحيفه، وضبط ألفاظه، وتخريج شواهده وفهرستها.

وقد أفدت كثيرًا من قراءة الأخ الدكتور خليل العطية لهذا النصّ ذي النسخة الفريدة المتميّزة برداءة الخط، والطمس في مواضع كثيرة، وفي هذه مفخرة له ولنا.. والحمد لله ربّ العالمين. ●

●●●





فلسفة الرياضيات والعلوم في التراث العربي

الأستاذ الدكتور/ عبد المجيد نصير
عضو مجمع اللغة العربية الأردني
جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية
إربد - الأردن

تبحث هذه المقالة فيما يمكن أن يكون فلسفة العلم والرياضيات في التراث العربي الإسلامي. في البداية نقدم مفهوم الفلسفة العلمية أو نظرية العلم عند العرب، ونشير إلى أهمية كتب تصنيف العلوم في التراث العربي، وما اختلف مع المدرسة الأرسطية، ثمَّ ننتقل إلى طبيعة الرياضيات، واستخلاص فلسفتها، ومقارنة هذه النظرة التراثية بالنظرة الحديثة.

مقدمة

فتنت الرياضيات الإنسان، على الرغم من أنّها عالم من اختراعه، وقد عمل فيها جاهدًا حتى طوّرها، ولا يزال يعمل. ولقد حاول الإنسان أن يفهم النشاط الذهني وراءها. وقد سحره انقيادها لقواعد وقوانين يسهل تعميمها وتطبيقها. ومع اختراع الرموز، وانتشارها في الرياضيات، بل اعتماد الرياضيات عليها، طرح السؤال نفسه حول طبيعة الرياضيات: هل هي تلاعب بالرموز حسب قواعد معيّنة، وهل هي خالية من المعنى؟ ما علاقة المنطق بها، أهو أصلٌ أم خادم لها؟ ومع الكم الهائل من المعرفة الرياضية المتراكمة عبر العصور حاول الرياضيون منذ قرن أن يعيدوا تنظيم هذه المعرفة، وأن ينظموها في تفسيراتٍ مقنعة. وهكذا ظهرت الفلسفات الرياضية الحديثة ومدارسها: المدرسة المنطقية، وعلى رأسها برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠)، التي جعلت المنطق أصلاً والرياضيات تطبيقًا، والمدرسة الصورية، وعلى رأسها دافيد هلبرت (١٨٦٢ - ١٩٤٣)، الذي ادّعى أنَّ الرياضيات لعبة لها قواعد بسيطة معيّنة ذات علامات (رموز)، تخط على الورق، خلوّ من المعنى، وصار المنطق خادمًا لها. بينما رفض فيلكس براور (١٨٨١ - ١٩٦٠) المدرستين، وادّعى أنَّ الرياضيات حدسٌ وإلهام، والحقيقة عنده ما يثبته الرياضي، والرياضيات نشاط ذهني.

ولا يعني هذا الكلام أنَّ محاولة إيجاد فلسفة للرياضيات أمرٌ حديث، بل إنَّ كيفية النظر إلى

الرياضيات، ومحاولات استجلاء كنهها، وعلاقتها بغيرها من المعارف، قديمة. وهذا ما سنبينه في الصفحات الآتية، بالنسبة للتراث العلمي العربي.

حول العلم والمنهج العلمي

نجد في الكتابات الإغريقية، وبخاصّة كتابات أرسطو، اهتمامًا بتصنيف المعرفة وتحديد أنواعها وعلاقاتها بعضها ببعض. فلا عجب أن نرى علماء العرب يهتمون بهذا المعنى اهتمامًا فائقًا. نجد ذلك في كتاباتهم حول العلم وتميّزه من غيره من المعارف الإنسانية، كما نجده في التصنيفات للعلوم عند عددٍ من المؤلفين. وأقدم فيما يأتي الفقرات الأولى من كتاب ابن الهيثم «المعلومات» الذي حقّقه وترجمه الدكتور رشدي راشد:

«العلم هو ظنٌ لا يتغيّر، والظنُّ هو اعتقاد معنىً ما. فالعلم هو اعتقاد معنى على ما هو عليه، ومع ذلك اعتقادٌ لا يتغيّر، كاعتقادنا أنّ الكلّ أعظم من الجزء. والاعتقاد لا يكون إلاّ من معتقدٍ ومن معنى مُعتقَد. وليس يكون الاعتقاد غير متغيّر إلاّ إذا كان فيه المعنى المعتقَد غير متغيّر. وإذا كان كذلك، فالعلم هو اعتقاد معنى لا يصحُّ فيه التغيّر. والمعلوم هو المعنى المُعتقَد الذي لا يصحُّ فيه التغيّر. والعالم هو المعتقِد معنى لا يصحُّ فيه التغيّر. فأمّا اعتقاد المعاني المتغيّرة فلا يعدّ علمًا؛ لأنّ المعاني المتغيّرة ليست ثابتة على صفةٍ واحدة، كاعتقادنا أنّ زيدًا قائم. وقد يحتمل أن يكون غير قائم في وقت الاعتقاد، قائمًا في غير وقت الاعتقاد، فإن قُيِّد بزمانٍ كاعتقادنا أنّ زيدًا قائمٌ الساعة، أو كان قائمًا في وقتٍ كذا، أمكن أن يكون اعتقادًا صحيحًا».

ويمضي ابن الهيثم في تحديداته بتقسيماته العلم إلى علمٍ بالقوّة وعلمٌ بالفعل، ويقسم المعلوم أيضًا إلى قسمين: معلوم بالفعل، ومعلوم بالقوّة. كما يقسّم المعاني إلى قسمين: أحدهما يختصُّ بالكمية، وآخر لا يختصُّ بالكميّة. وما يختصُّ بالكمية يقسمه إلى قسمين: أحدهما بالكمية المنفصلة، والآخر بالمتصلة. ويتابع تعريفاته وتحديداته.

ويتعامل إخوان الصفا مع العلم بطريقة مماثلة: إذ نجد عندهم ما يأتي: «واعلم يا أخي بأنّ العلم إنّما هو صورة المعلوم في نفس العالم، وضدّه الجهل، وهو عدم تلك الصورة من النفس... وإنّ التعلّم والتعليم ليس شيئًا سوى إخراج ما في القوّة، يعني الإمكان، إلى الفعل، يعني الوجود. فإذا نسب ذلك إلى العالِم سمّي تعليمًا، وإن نسب إلى المتعلّم سُمّيَ تعلُّمًا[1].

وقد يكون من المناسب أن نعرّج على المنهج العلمي في الإسلام وعند المسلمين؛ لأنه الإطار العام لذلك النشاط الذهني، وفيه مميّزات خاصّة تستحق الذكر. فقد عدّ الإسلام العلمَ عبادة، إذا قصدَ به وجه الله تعالى. ولذلك، مثل أيّ نشاطٍ بشري يجب أن يكون له غاية. والمؤلّف المسلم التزم بافتتاح مؤلّفه بالحمد لله والصلاة على الرسول الكريم ﷺ، ثمّ يحدّد غايته، راجيًا من ربّه القبول ومن الناس التقدير. ولذلك نجد من مبادىء التربية العلمية في الإسلام الحضّ على العلم والتعلّم. وهذا الحضُّ صار دافعًا وحافزًا للإبداع والتميّز. بل إنّ المسلم كان يدرك أنّ طلب العلم فريضة، وأنّ الحكمة ضالّة المؤمن، فلم يتحرّج من السعي إليها لدى غير المسلم. وكان احترامهم للعلماء السابقين في غاية السموّ والأدب. وكان ممّا يسعى إليه العالم تخليد ذكراه، وتقديم الجديد، وتفسير المعضل، وتقدير عمل غيره. كما كان العالم ملتزمًا بأخلاقيّات العلم من حيادٍ ونزاهة وتجرُّد.

وقد وفّر المجتمع المسلم بمؤسّساته وأفراده مناخًا علميًّا ملائمًا، جعل الحرية والتسامح من

أركانه، وشجّع الجدّ والمثابرة. وطلب الدليل في البرهان، وحسن الاستدلال في التطبيق. فكانت النتيجة أن نضج البحث العلمي في البحث، نجدها في علوم الحديث وما صاحبها من الجرح والتعديل، ونجدها في العلم التجريدي وخطوات الاستدلال، كما لخّصها ابن الهيثم في ست مراحل هي: الاستقراء، والاستنباط، والقياس، والمشاهدة، والملاحظة، والتكرار[٢].

نظرية العلم أم فلسفته؟

عرّف الخوارزمي الكاتب صاحب مفاتيح علوم الفلسفة العلم بـ «علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح». وتنقسم إلى قسمين: أحدهما الجزء النظري، والآخر الجزء العملي. ومنهم من جعل المنطق حرفًا ثالثًا غير هذين، ومنهم من جعله جزءًا من العلم النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءًا منها وآلة لها.

وينقسم الجزء النظري ثلاثة أقسام، وذلك أنّ منه ما الفحص فيه عن الأشياء التي لها عنصر ومادة، ويسمّى علم الطبيعة، ومنه ما الفحص فيه عمّا هو خارجٌ عن العنصر والمادة، ويسمّى علم الأمور الإلهية، ومنه ما ليس الفحص فيه عن أشياء لها مادّة، لكن عن أشياء موجودة في المادة مثل المقادير والأشكال والحركات وما أشبه ذلك، ويسمّى العلم التعليمي والرياضي، وكأنّه متوسط بين العلم الأعلى وهو الإلهي، وبين العلم الأسفل وهو الطبيعي[٣].

ويفضل محمد بن ساسي أن يتعامل مع نظرية العلم عند العرب، ويعني بها «الصورة التي في إطارها أو بموجبها مارس العلماء والفلاسفة العرب البحث العلميّ أو إنتاج المعرفة العلمية»[٤]. تتمثّل هذه الصورة في تصنيفات العلوم المختلفة عند الفلاسفة العرب، بدايةً من الكندي بل من جابر بن حيّان وانتهاءً بابن خلدون، بل بطاش كبري زادة في كتابه (مفتاح السعادة...)[٥] حيث عدّ التصنيفات العربية للعلوم، أو أقسام العلوم وإحصاءاتها ومفاتيحها هي ما مثّل نظرية العلم عند العرب في العصر الوسيط، إلى حدود العصر الحديث.

«وفلسفة العلم ليست نظرية للحقيقة العلمية: لأنّ هذه النظرية قد تجسّدت في المنطق، وفي قسم البرهان بمعنى مثال الحقيقة ونموذجها...»[٦].

وكما ذكرنا اهتمّ العلماء العرب بتصنيف العلوم، واجتزأنا شيئًا ممّا كتبه الخوارزمي الكاتب. وممّن ألّف في ذلك الفارابي وابن سينا وابن خلدون وطاش كبري زادة وغيرهم. ويمكن أن نسوق الملاحظات الآتية حول هذه التصنيفات:

١ - أدبيات التصنيفات عندنا كثيرة متعدّدة. أخذ أكثرها منحى رسائل مستقلة بذاتها، مخالفًا لما كان عند أرسطو والفلاسفة اليونان.

٢ - أغلب التصنيفات عندنا ثنائية وليست ثلاثية كما كانت عند أرسطو.

فالمصنّفون العرب لم يجعلوا القسم الإنشائي قسمًا ثالثًا مستقلاً، بل أصبح موزّعًا بين النظري والعلمي، وبعضه أدخل في القسم المنطقي كما هي الحال عند الفارابي وابن سينا.

٣ - شمول المنطق للشعر والخطابة، ولنص مدخلي هو إيساغوجي فورفوريوس، تماشيًا مع التقليد الإسكندراني أو الهلينستي. وطرح أشكالاً حول ما إذا كان المنطق أداة أو آلة للعلوم أو علمًا، شروط علميّة تامّة. وقد ذكرنا ذلك في النصّ المنقول عن الخوارزمي الكاتب.

على أنّنا نلاحظ أنّ التصنيفات العربية اختلفت في دمج علوم النقل وعلوم العقل في نسقٍ واحد، كما هي

الحال عند الفارابي وابن سينا، أو الفصل بينهما كما هي الحال عند الخوارزمي الكاتب وابن خلدون. ولهذا الأمر دلالته الأبستمولوجية: وحدة المعرفة ووحدة المنهج عند الفارابي وابن سينا مع اختلافٍ بينهما؛ لأنّ الأخير يستبعد علم اللسان كعلمٍ مدخليّ في نصوصه المتعلقة بالتصنيف، وجعل محلّه المنطق؛ لأنّه «آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكم النظرية والعملية، واقية عن السهو والغلط عن البحث والروية...»[٧]. وجعل ابن خلدون المنطق المقدّم في أصول العلوم الفلسفية السبعة[٨].

حول فلسفة الرياضيات

ذكرنا في الفقرة السابقة تعريف الخوارزمي الكاتب للفلسفة، ويكاد تعريف إخوان الصفا يقارب ذلك: «الفلسفة أوّلها محبة العلوم، وتوسّطها معرفة حقائق الموجودات، بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم»[٩]. ولذلك، للفلسفة أهدافها؛ فتراهم يقولون: «واعلم يا أخي، بأنّ غرض الفلاسفة الحكماء من النظر في العلوم الرياضية، وتخريجهم تلامذتهم بها، إنّما هو السلوك، والتطرّق منها إلى علوم الطبيعيّات. وأمّا غرضهم من النظر في الطبيعيات، فهو الصعود منها والترقّي إلى العلوم الإلهية، الذي هو أقصى غرض الحكماء، والنهاية التي إليها يرتقي بالمعارف الحقيقية»[١٠]. وعلى هذا جعلوا العلوم الفلسفية أربعة أنواع: منها الرياضيات، ومنها المنطقيات، ومنها الطبيعيات، ومنها الإلهيات. والرياضيات أربعة أنواع: **الأرثماطيقي**: وهو معرفة العدد وخواصه وعوارضه، **وعلم الهندسة**: وينظر في المقادير المتصلة كالخطّ والسطح والجسم، أو المنفصلة كالنقطة، **وعلم الهيئة**: وهو علمٌ في حركات الكواكب الثابتة والسيّارة، **وعلم الموسيقا**: ويبحث في الألحان وتأليفها وآلاتها. وهي جميعًا علوم نظرية. وجعل الفارابي علم العدد العلم الأكثر تجريدًا وعموميّة؛ أي الأكثر بُعدًا عن الماديّ والمحسوس، ممّا يعني مفهومًا جديدًا مخالفًا لما كان عند اليونان، ممّا كان يوافق رؤيتهم الجمالية أو الميتافيزيقية للأعداد بشكلٍ عام.

لكننا نجد فلسفة مستقلة ناضجة للرياضيات عند ابن الهيثم، وبخاصّة في كتابه: (في حلّ شكوك كتاب إقليدس في الأصول وشرح معانيه). فابتداءً نجد أنّ ابن الهيثم ربط بين منطق البرهان عند أرسطو والرياضيات، كما ربط بينهما وبين العلم الكلّي من الحكمة، في مقدمة هذا الكتاب. فهو يناقش تعريف إقليدس للنقطة: «شيء لا جزء له» من حيث إنّه منطقيًا حدّ (أي تعريف)، وفلسفيًّا من حيث ماهيّة النقطة ووجودها. ويرى أنّ إقليدس حدّ النقطة دون أن يبرهن وجودها[١١].

واعترض على الفصل المنطقي وهو: «لا جزء له» بأنّه غير كافٍ؛ إذ إنّ الوحدة والهيولى الأولى والعقل الفعّال والعدم لا يتجزأ، وكذلك «لا شيء» لا يتجزّأ مع أنّه يسمّى شيئًا. لذلك لا تنفرد النقطة بهذا الفصل! ومع ذلك، فإثبات الوجود، بالنسبة إلى ابن الهيثم، هو مشكلة الفيلسوف لا المهندس (الرياضي). وإن كان يجوز للأخير أن يبحث فيه[١٢]. ممّا يوضح أنّ ابن الهيثم يميّز بين الجانب الفنّي الرياضي المحض، والجانب الفلسفي أو المركّب من الرياضيات والفلسفة، وهذا جانبٌ معرفيّ (إيستمولوجي) لا يزال مفتوحًا إلى الآن.

وقد يكون ابن الهيثم سابقًا لعصره، عندما تحدّث عن حقيقة وجود المقادير الرياضية، وهل هي خارج الذهن كما كان الأمر عند الإغريق وغيرهم حتى القرن التاسع عشر. فصاحبنا يتصوّر أنّ المقادير الرياضية، أو مفاهيم الأشكال كالجسم والخطّ هي

موجودات في العقل والخيال، ووجودها منتزعٌ من الأجسام المحسوسة، فمحلّ التقاطع بين خطّين متقاطعين مثلاً إنّما هو موضع متخيّل معقول[١٣]، فهذا التقاطع هو نقطة لا حدّ لها، والنقطة «موجودة في العقل والخيال؛ لأنها ليست من ذات المواد، فليس يجوز أن توجد بالحسّ»[١٤].

ونقاش ابن الهيثم للنهاية واللا نهاية ممتعٌ ذكيّ، فهو يعلّق على قول إقليدس «ونهايتا الخط نقطتان» ممّا يعني أنّ كلّ خط متناه. وهو لا يرى ذلك؛ إذ يمكن أن تعرض خطوط مستقيمة ومنحنية ليس لها نهايات، مثل خط الدائرة. والخطوط اللا متناهية لا تتشكل في التخيّل جملتها. وهذا يذكرنا بمدرسة الحدس أو الإلهام لبراور التي لا تعترف بالما لا نهائي؛ لأنّه يمكن تركيبه. وتعبير ابن الهيثم يتبع أرسطو، فاللا متناهي موجودٌ بالقوّة وليس بالفعل.

ولقد كان عالم إقليدس مسطحًا مستويًا (في بعدين). وخطوطه مستقيمة. ولكن ابن الهيثم ينبه إلى خطوط محدّبة أو مقعّرة في عالمنا (مثل خط الأفق)، ممّا يعني أنّ عالمنا إمّا محدّب مثل سطح الكرة أو مقعّر، ومع أنّ ابن الهيثم ناقش مصادرة التوازي (الخامسة) لكنه لم يربط هذه المسلّمة أو نفيها مع عالم غير مستوٍ.

ونبّه إلى أنّ السطح المستوي له نهايات من خطوطٍ مستقيمة، بينما السطح المحدّب أو المقعّر ليس واحدًا منها تقع فيه خطوط مستقيمة على جميع الأوضاع[١٥]. وقال: «وجميع السطوح المحدّبة والمقعّرة تقع فيها خطوط منحنية، فليس سطح يصحّ أن تقع فيه خطوطٌ مستقيمة على جميع الأوضاع غير السطح المستوي، أعني البسيط المسطّح»[١٦]. وهكذا لا توجد الخطوط المتوازية إلاّ في سطحٍ مستوٍ. وهكذا فقد سبق رياضيّي القرن التاسع عشر.

وحدّ قبول المفهوم الرياضي عنده هو أن يكون معقولاً متخيّلاً. وهذا أصحّ عنده من الموجود المحسوس. فالحواس كثيرة الأغلاط أوّلاً، لذلك لا يوثق بها، وثانيًا لأنّ الأشياء المحسوسة كائنة فاسدة تتغيّر، لا تثبت على حال، ولذلك ليس لها حقيقة ثابتة. ويضرب مثلاً من الدائرة؛ إذ إنّ وجودها المتخيّل في العقل ممكن، لكن لا وجود لشيءٍ كامل الاستدارة في عالم المحسوس. ويستطرد إلى أنّ دراسة الهندسة هي دراسة المجرّدات ولا علاقة لها بدراسة الواقع.

وفي الجانب المعرفي (الابستمولوجي) نجد أنّ ابن الهيثم يخالف إقليدس. فما هو عند الثاني حقائق لا تناقش؛ لأنها ذاتية الوضوح ليس كذلك عنده. فقول إقليدس «الكلّ أعظم من الجزء» ليس من قبيل المعرفة العقليّة الفطريّة، وإنّما أصل ذلك مأخوذٌ من الحسّ، ويدرك بالقياس. وصار بدهيًّا لكثرة استعمال الناس له، وليس لأنه علوم أول تعرف بفطرة العقل[١٧]. ويضرب مثلاً آخر هو «علمنا بأنّ اثنين في اثنين أربعة»، وهذا العلم ليس علمًا ضروريًّا يعرف بفطرة العقل، وإنّما أصبح كذلك: بكثرة استعمال الناس، وبكثرة تكرارها»[١٨]. ويدافع عن وجهة نظره بأنّ أكثر الناس لا تعلم ذلك، وأنّه لو كان نتيجة ٢ × ٢ = ٤ في العقل، لكان ذلك لكلّ الأعداد المضروبة[١٩].

وتصوّر ابن الهيثم مثلثًا متساوي الأضلاع ضلعه قطر العالم، وعندها يتجاوز هذا المثلث حدود العالم، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون مثل هذا المثلث موجودًا حسب ما يطلب الفلاسفة. ويتخلّص ابن الهيثم من هذه الورطة بأن يقول إنّ المقادير الرياضية لا تحتاج إلى مكان، بل إلى خيال[٢٠].

ويستعمل ابن الهيثم الأقيسة المنطقية بكثرة، وفي كتابه «حلّ شكوك إقليدس...» نجد الاستعمال

أشدَّ وضوحًا. وتكلّم عن المعاني الكليّة المطردة، ويصف بعض قضايا إقليدس بأنّها مهملة، وقضايا أخرى بأنّها كليّة، أو بأنّها كليّة ضرورية. ويعترض على استعمال إقليدس طريقة الخلف للبرهان (افترض صحة نقيض المطلوب)، ولا يطمئن إليها، ويحاول أن يبرهن هذه القضايا برهانًا مستقيمًا (مباشرًا)، وهذا من أهمّ أعماله في هذا الكتاب.

الرياضيات والتصوف

لاحظ عددٌ من الباحثين محاولة الرياضيين المسلمين الربط بين الرياضيات والإلهيات. نجد ذلك في كتاب (الإشارات) لابن سينا[٢١]. كما نجده بوضوح عند إخوان الصفا بقولهم: «واعلم يا أخي... بأنّ نسبة الباري، جلّ ثناؤه، من الموجودات كنسبة الواحد من العدد، ونسبة العقل كنسبة الاثنين من العدد، ونسبة النفس من الموجودات كنسبة الثلاثة من العدد، ونسبة الهيولى الأولى كنسبة الأربعة»[٢٢]. وهم يؤكّدون هذه الفلسفة بأنّ: «الأشياء التي فوق الطبيعة على أربع مراتب: أوّلها الباري جلّ جلاله، ثمّ دونه العقل الكلّي الفعّال، ثمّ دونه النفس الكليّة، ثم دونه الهيولى الأولى. وكلّ هذه ليست بأجسام»[٢٣].

ونجد عمر الخيّام في كتاب (المصادرات) يؤكّد الربط أيضًا؛ إذ يربط الرياضيات بالاستدلال بالبراهين الحقيقية، وهي «التي يتوصّل بها إلى تحقيق المعاد، وإثبات النفس وبقائها، وتحصيل أوصاف واجب الوجود تعالى جدّه، والسيد المطاع بين الخلق، الآمر والناهي إيّاهم بإذن الله تعالى بحسب طاقة الإنسان»[٢٤]. فإثبات النبوّة والنفس وبقائها والمعاد، وصفات الله والملائكة، وترتيب نظام الموجودات في الوجود، إنّما يكون بمساعدة البراهين الرياضية[٢٥].

وتابع هذا التطوّر نصير الدين الطوسي في شرحه لكتاب (الإشارات). كما أنّ ابن البنّا المرّاكشي توصّل إلى مثل ذلك، كما يؤكّد محمد إبلاغ محقّق كتابه (رفع الحجاب عن وجوه الحساب)، ويقول: «إنّ الرياضيّات في فكر ابن البنّا لم تكن منعزلة عن مجالات النظر الأخرى التي اهتمّ بها... هناك خيطٌ رابط بين كلّ المجالات التي كتب فيها المرّاكشي الرياضيات... وتحمل الرياضيات عنده مكانة محدّدة في البحث عن حقيقة الوجود»[٢٦].

ويتابع هذا الباحث قوله إنّ المرّاكشي تأدّى «إلى التفكير في الوضعية الأنطولوجية للأشياء الرياضية نفسها»[٢٧]. ويرى هذا الباحث في ذلك أعظم إنجازٍ قام به الرياضيّون المغاربة في القرن السابع (الثالث عشر الميلادي). وقد لخّص محمد ابلاغ تأثير المدرسة الإسكندرانية بقوله: «وهكذا فإنّ الأفكار الرئيسة الثلاث المرتبطة بهذا التيّار الفكري من الناحية الرياضية هي:

أوّلاً: العقل الإنساني قاصر عن إدراك كلّ أسرار الكون... ومن هنا تكون للمتناهي صفة ذهنية خالصة تمكّننا من استعمال هذا المفهوم كيفما شئنا...

ثانيًا: أنّ الرياضيات تقرّبنا من فهم حقيقة الذات الإلهية نفسها الواحدة البسيطة ببساطة النقطة الرياضية. فالله وحده غير متكثّر كالواحد الرياضي الذي لا يقبل القسمة أو التضعيف.

ثالثًا: أنّ الأشياء الرياضية هي أفكارٌ واضحة بسيطة، وحقيقتها مساوية بشكلٍ مطلق لها. ومن هذه الجهة، فهناك ما يستحيل بشكلٍ مطلق في حقّ الخالق استحالة وجود مربع قطره أصغر أو مساوٍ لضلعه...»[٢٨].

أمّا كيف نظر علماء الرياضيات في التراث العربي إلى علمهم؟ فلقد وجدوا بين أيديهم ترجمات

رياضيات الإغريق والهلنستيين والهنود. والتقليد الإغريقي تعامل مع الرياضيات على أنها فنٌّ علمي من أجل الفنّ، له خصوصيته وجماله. وكان شعار مدرسة فيثاغورس «الكلّ هو العدد». وكانت ديانته تدور حول العدد. وقدّمت هذه المدرسة ومن تابعها خواص وصفية للأعداد مثل العدد التام أو الناقص أو الزائد، أو الأوّلي أو المركّب، أو العدد المثلث والمربع والأعداد المتحابّة. وكأنّ ذلك أوصاف ترفع العدد إلى مصاف الآلهة المجرّدة مقابل آلهة أخرى ماديّة تمثّلت في أوثان وتماثيل وأجرام سماوية. بل إنّ الأسطورة الإغريقية تذهب إلى حدّ أنّه عندما تلفّظ أحدهم بعددٍ غير قياسي (٢) وكان في قاربٍ مع أصحابه، عدّوا هذا الكلام تجديفًا وخطيئة، كان عقابه قذفه في البحر. وقد سميت هذه الأعداد (Alogos) (أي التي لا يتلفظ بها). وجاءت هندسة إقليدس (وهي خلاصة أفكار من سبقه) ببنيتها الأخّاذة، ومنطقها المتسق، ساحرة كفن مجرّد يتعامل مع العقل والجمال في آنٍ واحد.

ومع هذه الخلفية، نجد أنّ الرياضيات العربية سارت في خطين متوازيين. أحدهما مواصلة التقليد الإغريقي في أنّ الرياضيات علمٌ جميلٌ يغري بالمتابعة والإبداع، والآخر تطبيقي عملي. نجد ذلك أوّلاً في تصنيفات العلوم على أنّها نظرية وعملية، مع تدرّج بينهما، ممّا مازج بين الصناعة (علم الحيل مثلاً) والرياضيات، جعل الأولى ترتفع بشكلٍ ما، وجعل الثانية تلتقي التطبيق. وبارتفاعها من خانة الإنشاء إلى خانة النظر توسّع مفهومها، فلم تعد تميل على ما هو يدويّ فقط، بل أصبحت تعني كلّ تقنية عملية أو فكرية، فشملت حساب الجبر والمقابلة على أنّه تقنية حسابية.

ونجد المؤلفات الرياضية التطبيقية إمّا جزءًا من كتاب مثل، كتاب الخوارزمي في حساب الجبر والمقابلة، أو في كتب مستقلة مثل:

١ - كتاب أبي الوفاء البوزجاني (فيما يحتاج إليه الكتّاب والعمّال...).

٢ - كتاب النسوي باللغة الفارسية لدائرة الريّ.

٣ - كتاب أبي الوفاء البوزجاني: (ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة).

٤ - كتاب الكرجي (العقود والأبنية).

ولإيجاد المساحات وتحديد القبلة، وأوقات الصلاة، أُلِّفت عدّة كتبٍ لكبار العلماء مثل ابن الهيثم والبيروني وابن الشاطر. إضافةً إلى ما نسمّيه تطبيقات ذاتية: أي داخل الرياضيات، مثل مسائل التحليل العددي من إيجاد الجذور، أو حساب التوافيق، وحلّ المعادلات العددية، ممّا نجده في كتاب الدكتور رشدي راشد (تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب).

وفي الاتجاه الآخر، وهو أنّ الرياضيات نشاطٌ ذهنيٌّ إبداعيّ، وليس لعبةً للاّعب، وفي عصرٍ لم تكن الرموز معروفةً فيه، فلم يكن بالإمكان النظر إلى الرياضيات على أنّها لعبة رموز ذات قواعد معيّنة. لكنّنا نجد هذا الإبداع ابتداءً من فصل الجبر عن الحساب وجعله علمًا مستقلاً بمصطلحاته وقواعده على يد الخوارزمي، ومواصلة هذا الإبداع على يد الكرجي ومدرسته في حسبنة الجبر، ثمّ الخيام ونصير الدين الطوسي، وحلّ معادلات تكعيبية بقطوع هندسية، وما قدّمه شرف الدين الطوسي من حلّ جبري للمعادلات الحدودية، وتقديم مفهوم القيمة القصوى والمشتقة.

وينتهي د. رشدي راشد في تعليقه على حلّ السموأل لنظام من ٢١٠ من المعادلات في عشرة مجاهيل إلى القول: «بإمكاننا الكشف عن وجود تفكيرٍ ما حول الرياضيات، أو بالأحرى فلسفة ما لم تصدر عن فيلسوف، بل عن عالم الرياضيات»[٢٩].

خاتمة

قادنا الحديث عن فلسفة الرياضيات في التراث العلمي العربي إلى الحديث عن نظرية العلم والتصنيفات، واختلافها عن الموروث الإغريقي. كما تحدثنا عن الرياضيات وعلاقتها بالعلوم الأخرى، وعن طبيعتها كما نظر إليها العلماء العرب، واهتمامهم بالإبداع والتجرّد إلى حدّ التصوّف من جهة، ومن جهةٍ أخرى وجدنا اتجاهًا لتطبيق الرياضيات في شؤون الحياة. ولم تظهر مدارس فلسفية رياضية؛ لأنّ جلّ اهتمام العالم كان بالإبداع، وليس في تأمّل ما تراكم لديه، ولم يكن الكثير أنئذٍ. وبقيت الرياضيات بقواعدها وبراهينها وتجريدها العلم الوسيط بين العلم الأعلى وهو العلم الإلهي، والأسفل وهو العلم الطبيعي. وصار تطبيقها في علمٍ تقنيّ يرفع من سويّته، وهو أمرٌ له مثيل في العصر الحديث. ●

●●●

الحواشي

١ – رسائل إخوان الصفا: ١/٢٥٦.
٢ – ينظر: المنهج العلمي في الإسلام وعند المسلمين.
٣ – مفاتيح العلوم: ٨٠.
٤ – نظرية العلم عند العرب، مجلة المدار، ع١٠/ ٢١.
٥ – المرجع السابق نفسه.
٦ – المرجع السابق نفسه: ٢٢.
٧ – أقسام: ٨٦.
٨ – مقدمة ابن خلدون.
٩ – مفاتيح العلوم: ٨٠.
١٠ – رسائل إخوان الصفا: ١/١٠٣.
١١ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ٥ – ٦.
١٢ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ٧.
١٣ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ٨.
١٤ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ٨.
١٥ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ١٤.
١٦ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ١٦.
١٧ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ٢٨، ٣٧.
١٨ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ٢٩.
١٩ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ٢٩.
٢٠ – حلّ شكوك كتاب إقليدس: ٣٩.
٢١ – الإشارات: ٢٨.
٢٢ – الإشارات: ٨٥.
٢٣ – الإشارات: ٨٤.
٢٤ – رسالة في ما أشكل من مصادرات إقليدس: ٣ – ٤.
٢٥ – ابن الهيثم وكتابه في حلّ شكوك إقليدس: ٦٨.
٢٦ – رفع الحجاب: ٩.
٢٧ – رفع الحجاب: ١٢.
٢٨ – رفع الحجاب: ١٢.
٢٩ – تاريخ الرياضيات العربية: ٥٤.

المصادر والمراجع

- **الجغرافيون العرب**، لصبري محمد حسن، مطبعة القضاء، النجف، ١٩٥٨م.
- **خطط الكوفة وشرح خريطتها**، لماسينيون، ترجمة ت. المطبعي، ط١، صيدا – لبنان، ١٩٣٩م.
- **رحلات إلى العراق**، للسر واليس بدج، ترجمة فؤاد جميل، ط١، بغداد، ١٩٦٨م.
- **رحلة ابن جبير**، لابن جبير، دار صادر، بيروت، ١٩٥٩م.
- **رحلة أبو طالب خان إلى العراق وأوربا**، لأبي طالب خان، ترجمة د. مصطفى جواد، بغداد.
- **الفرات الأوسط**، لألواموسيل، ترجمة د. صدقي حمدي، وعبد المطلب عبد الرحمن داود، بغداد، ١٩٩٠م.
- **ماضي النجف وحاضرها**، لجعفر الشيخ باقر آل محبوبة، ط٢، مطبعة الآداب، ١٩٥٨م.
- **مشاهدات نيبور في رحلته إلى البصرة**، لكارستن نيبور، ترجمة سعاد هادي، مطبعة دار المعرفة، ١٩٥٥م.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي.
- **المنشىء البغدادي**، ترجمة عباس العزاوي المحامي، بغداد، ١٩٤٨م.

الزلازل في كتب التراث

الدكتور/ فواز سيوف
جامعة دمشق - كلية العلوم
قسم الفيزياء
دمشق - سوريا

يعدّ تأليف الموسوعات والمراجع الكبيرة من أهم المظاهر التي تعكس المستوى الحضاري الرفيع لأمّة من الأمم. وتكاد مؤلفات أعمدة الحضارة الإسلامية في هذا المجال تكون من أفضلها وأكثرها تنوعًا على المستوى العالمي ؛ فقد شملت علوم اللغات والتفسير والحديث والفلسفة والطب والتاريخ وغيرها.

ولم تشذ الموسوعات التاريخيّة عن الشموليّة والدقّة والتميّز في تناول موضوعاتها ، فاتبع في تأليفها منهج يعتمد على أنماط ثلاثة:

١ - نمط مرتبط بتراجم الرجال ، مرتبة أسماؤهم على حروف المعجم ، كتاريخ بغداد وتاريخ دمشق لابن عساكر.

٢ - نمط يتناول التاريخ من خلال سير الخلفاء والسلاطين، كالنجوم الزاهرة والسلوك، وما شابههما.

٣ - نمط يعتمد ترتيب الحوادث على السنوات، كالكامل في التاريخ وشذرات الذهب وما شابههما.

وقد ذُكرت حوادث الطبيعة والأسواق في كلِّ أنماط تسجيل التاريخ، وبخاصّةٍ تلك التي تناولته حسب ترتيب الحوادث على السنوات. ومنها أخبار الزلازل، فتطرقت إلى زمان الزلازل ومكانها، وما حدث فيها، ومراحلها، والخسائر المادية والبشرية وغيرها. وكانت تلك المعلومات مفيدةً جدًّا، إلى درجة أنَّ كثيرًا من العلماء والمفكرين عمدوا إلى جمع حوادث الزلازل، وقدّموها للأوساط العلمية تستفيد منها كلّ وسطٍ حسب مهمته، وقد وصل إلينا القليل من تلك الكتب منها كتاب (الإلمام)، و(كشف الصلصلة في أخبار الزلزلة) لجلال الدين السيوطي[١]، ومن الكتب المفقودة كتاب (إنذار الزلزلة)، لابن عساكر [٢]. وللدلالة على أهمية هذه الكتب يكفي أن نلقي نظرة على الكتب التي تناولت الزلازل في البلاد العربية والإسلامية [٣، ٤، ٥]، فقد

رجعت إلى (كشف الصلصلة في أخبار الزلزلة) بلا استثناء مع غيرها من الكتب والأبحاث.

على الرغم من أنَّ السيوطي اقتصر على تجميع المعلومات الخاصة بالزلازل، المعروفة لديه في ذلك الوقت، إلاّ أنّه تحدّث في أسباب حدوث الزلازل كما وجدها بشكلها الأسطوري، وتطرّق إلى ما يتعلّق بها من الناحية الإسلامية، كالصلاة والأدعية، وما جاء في القرآن الكريم عن بعضها، وغير ذلك من توابع الموضوع.

وقد رجعت إلى كتب التاريخ المبوَّب بسنواتِ الحوادث [٦ - ١٥] لأجد أنَّ السيوطي سها عن حوالي ٤٧ زلزالاً يمكن معرفتها حتى زمن تأليفه الكتاب، مع العلم أنَّ (كشف الصلصلة) ذكر قرابة ١٣٦ زلزال في المدّة الزمنية من ١ - ٩١٠هـ، أضاف إليها تلميذه الحافظ الداوودي ٩ زلازل من سنة ٩١٤ إلى ٩٤٠هـ، وأضاف تلميذه الشاذلي ٤ زلازل من ٩٢٦ - ٩٩٠هـ.

قلصت أعمال أخرى عصرية الزلازل التي لم تذكر في كتاب السيوطي، وهي موجودة في كتب التراث التاريخي إلى ١١ زلزالاً فقط. وبعد نشر كتاب الزلازل في بلاد الشام [٣] والزلازل في فجر التاريخ [٤] ويوضّح الجدول (١) الحوادث التي لم تذكر.

من جهةٍ أخرى نلاحظ أنَّ الكتب التاريخيّة المذكورة سمحت للباحثين المتخصّصين [٣، ٤، ٥] بتقدير شدّة الزلازل ونوعها، وساعدت أيضًا في دراسة طبيعة السلوك الزلزالي، كما فعل الباحث [١٦] في تحليله للزلازل في المدن السورية الرئيسة.

ومن المفيد أيضًا أن نضيف أنَّ وصف المؤرخين للزلازل يسمح بتقسيمها حسب نوع الزلزال إلى عدّة أنواع، نذكر منها على سبيل المثال:

- **الأمواج السنامية:**

يتولد عن الزلازل البحرية أمواج سنامية تسير بسرعة ١,٥ كم في الثانية (٥٠٠ - ٨٠٠) كم/سا، وعندما تصل هذه الأمواج إلى الشاطىء تتناقص المسافة بين قمم الأمواج (٧٠٠ - ١٠٠) متر، فتعوّض الطاقة بارتفاع الموجة لترتفع من ١ متر إلى ٢٠ مترًا، وتضرب الشاطىء على هذا الشكل.

ويبدو أنَّ هذا النوع من الزلازل حدث بنسبة عالية في المنطقة العربية في ذلك العصر، فقد حدث في السنوات ٤٢٥ و٤٦٠ و٤٦٢، و٥٩٧، و٨١١هـ وغيرها، وكثيرًا ما أكّد المؤرّخ أنَّ البحر انحسر مسافة كبيرة وصلت إلى ١٠ فراسخ عام ٨١١هـ، أو مسيرة يوم كما حدث عام ٤٦٠هـ، فيبدأ الناس بالتقاط الصيد والأصداف، فيفاجئهم البحر بعودته، ويغرق الكثير منهم، كما حصل عام ٤٦٠هـ.

فقد: «أهلكت الزلزلة ١١٥ ألف شخص، وغار البحر من الساحل مسيرة يوم، وساح في البرّ، ودخل الناس يلتقطون، فرجع عليهم، فأهلك خلقًا كثيرًا منهم».

زلازل مختلفة الاتجاه

من المعروف اليوم أنَّ الزلازل قد تكون أفقية، وقد تكون شاقولية، حيث تتحرك الكتل الصخرية الكبيرة يمينًا أو يسارًا، أو ترتفع وتهبط، أو تنزلق.

وقد ميّز المؤرخون المسلمون بين بعض الزلازل من هذه الناحية، غير أنهم لم يصنّفوها أو يضعوا سلّمًا لقياس قوتها. واقتصروا على وصفٍ عام، فقد جاء في زلزال ٥١١هـ قوله: «زلزلت بغداد يوم عرفة، وكانت الحيطان تذهب وتجيء»، ووصف مؤرخٌ آخر زلزال عام ٨٣٤هـ بقوله: «زلزلة شديدة بعد صلاة الظهر في ١١ رجب في الأندلس، وخسف بثلاث بلادٍ كبار، وهي بلاد همذان وأرطورة، وداريا ابتلعت

المدينة كلّها بناسها ودوابها، بعضهم رأى أنّ حائط الجامع الأعظم في قلعة غرناطة ارتفع مقدار ١٠ أذرع ثم رجع مرتين». وفي زلزال اليمن ٢٤٢هـ سار الجبل فيها!

أخبار طريفة

سجّل المؤرخون بعض المعلومات المهمة عن بعض الزلازل، بعضها يحمل طابع الغرابة والطرافة أحيانًا، وبعضها يثير الدهشة أحيانًا أخرى. فقد عمّت الزلازل الأرض عام ٢٤٥ و٥٦٢ و٥٩٧هـ وغيرها، أي إنّ الأخبار وردت من الأقطار المختلفة عن الزلزال، مع العلم أنّ معظم تلك الأخبار موثوقة؛ إذ تأتي في البريد الرسمي على شكل تقارير عمّا يحدث في أرجاء البلاد، أو تلك المرسلة، كمحاضر علماء المنطقة وولاتها حيث يشهد الجميع على ما جاء في المحضر وتسجيل الواقعة.

ومن الأخبار المهمّة عدد الضحايا، فقد بلغ عددهم ١١٥ ألف نسمة عام ٤٦٠هـ، و٢٣٠ ألف نسمة عام ٥١١هـ، و١٥٠ ألف نسمة عام ٢٨٠هـ، وأعظمها كان في مصر عام ٥٩٧هـ، حيث هلك مليون ومائة ألف شخص، وكان مصحوبًا بأمواج سنامية. وأحيانًا يذكرون عدد البيوت التي تهدّمت، فقد تهدّم في زلزلة أنطاكية عام ٢٤٥هـ ١٥٠٠ دار. ومن المفيد ذكر خبر هذا الزلزال في إعطاء صورةٍ عن دقّة الوصف، قال:

«فتهدمت الحصون والمنازل والقناطر، وأمر المتوكّل بتوزيع ٣ ملايين درهم، وزلزلت أنطاكية ورجفت، فقتلت كثيرًا من الناس، وسقط ١٥٠٠ دار وحصن، وسمع أهلها أصواتًا هائلة لا يحسنون وصفها، فتركوا المنازل، وهرب الناس إلى الصحراء، وسمع أهل تنيس (في النجوم الزاهرة بلبيس، وفي الكامل سيس) صيحةً عالية دامت فمات منها خلقٌ كثير، وذهبت جبلة بأهلها».

فهو زلزالٌ عمّ الأرض، ورافقته أصواتٌ في بعض الأماكن، ربّما كان هناك براكين أيضًا أو انزلاقات ضخمة، وصلت أصواتها إلى أسماع الناس. وفي هذا الخبر صورة لتدخّل السلطة ومدّ يد العون للمتضررين بتوزيع الأموال مساعدةً لهم، حيث يعدّ هذا العمل مظهرًا حضاريًّا راقيًا.

انعكاس الأمواج الزلزالية

يصاحب كثيرًا من الزلازل أمواجٌ زلزاليّة منعكسة عن الحركة الأولى أو الرجفة. واستطاع المؤرخون العرب أن يقدّروا أهمية هذه المعلومة، فذكروها في كثيرٍ من الحوادث، مثلاً: استمر زلزال ١٢٤هـ عشرة أيام، واستمر زلزالا ٢٢٠ و٢٤١هـ حوالي ٤٠ يومًا. وقالوا عن زلزال ٥٣٣هـ: «زلزلة بالشام والجزيرة وبلادٍ أخرى كانت متوالية عدّة ليال، كلّ ليلة عدّة دفعات، أُحصي منها في حلب ٨٠ هزّة في ليلةٍ واحدة». وعن زلزال زبيدة عام ٩١٦هـ قالوا: «زلزلت زبيدة بقوة، ثمّ زلزلت مرّة أخرى، ثمّ ثالثة، ومدينة موزع ونواحيها، واستمرت تتردّد ليلاً ونهارًا زلازل صغار وكبار».

وهكذا فقد أحسن كثيرٌ من المؤرخين في وصف الزلازل التي حدثت في الدول الإسلامية، وفي رصدها مؤرخة بالشهر القمري، وأحيانًا باليوم والساعة. ومع أنّ الخبر ورد غالبًا إتمامًا لحوادث السنة، وضمن السياق العام بعد التركيز على الحوادث السياسية، حصل الخبر على نصيبه من الاهتمام عند الكثير منهم. وقد أوضحها كتاب (كشف الصلصلة في أخبار الزلزلة) بتمامها وشرحها محقّق الكتاب اعتمادًا على المصادر الأخرى.

تسجيل الظواهر الكونية

ألقت الحضارة الإسلامية ظلال المنهج العلمي

على علماء ذلك العصر؛ ليطبقوه في نشاطاتهم المختلفة من علوم إنسانية أو أساسيّة وفقهيّة وغيرها، وانعكس هذا السلوك أداءً واضحًا وسليمًا في ممارستهم العلميّة، ويكفي أن نتذكر - ونحن في القرن العشرين - أنَّ كثيرًا من الدول، ومنها الدول العربية، لم تدفع المهتمين لتسجيل الظواهر السماوية التي تحدث في البلاد ونشرها تمهيدًا لاستخدامها في أبحاث فلكية أو كونية. في حين أنَّ معظم علماء التاريخ في الحقبة الإسلامية أتوا على ذكر الحوادث السماوية[١] التي رأوها أو ترامى حدوثها إلى أسماعهم من رواةٍ ثقات.

وربما من نافلة القول أن نعترف بقلة اهتمام العلماء المسلمين بتطوير وسائل البحث في المسائل الكونية أو العلوم الأرضية، ما عدا العمل بالنماذج المتوافرة وتطويرها بقدر ما يلزم فلسفتهم العلمية، وهذا لا يعود إلى تقصير علمي، بقدر ما هو منهج يعبّر عن إمساك الفلسفة الدينية بأوجه النشاط الحضاري المختلفة في تلك المدة.

وعلى أيِّ حال، صلب الموضوع الذي تدور حوله هذه المقالة مختلف، وهو دراسة إحصائية للظواهر الكونية (السماوية والأرضية) التي سجلها مؤرخو حقب الحضارة الإسلامية.

طال البحث تسعة كتبٍ مشهورة من كتب التاريخ التي بنيت على طريقة ذكر أخبار البلاد بالسنوات، وهي:

أ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب[٢]، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ، والمولود سنة ١٠٣٢هـ. وبدأ التاريخ من بداية الهجرة إلى سنة ١٠٠٠هـ.

ب - الكامل في التاريخ[٣]، للشيخ العلاّمة عز الدين أبي الحسن علي ابن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير (٥٥٥هـ - ٦٣٠هـ). بدأ التاريخ من أول الزمان حتى ٦٢٨هـ.

جـ - البداية والنهاية[٤]، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، (٧٠١ - ٧٧٤هـ). بدأ التاريخ من أول الزمان إلى سنة ٧٧٤هـ.

د - نزهة النفوس في تواريخ الزمان[٥]، للخطيب الجوهري علي بن داود الصيرفي، (٨١٩ -

الجدول (١) الحوادث الطبيعية الأرضية

الكتاب	الزلازل		السيول		الرياح		البراكين		الحوادث	
بلقب المؤلف	العدد	المعدل	العدد	المعدل	العدد	المعدل	العدد	المعدل	العدد	المعدل
الحنبلي	٤٤	٤,٩	١١	١,٢	١٣	١,٤	٢	٠,٢	٢٨	٣,١
ابن الأثير	٥٧	١١	٤	٠,٨	١٧	٣,٢	٠	٠	١٩	٣,٤
ابن كثير	٤٩	٧,٣	١٠	١,٥	١٦	٢,٤	٣	٠,٤	١٨	٣,٦
الصيرفي	٥	٧,٦	٠	٠	٢	٣,٠	٠	٠	٤	٦,١
الطبري	٩	٤,٥	٠	٠	١	٠,٥	٠	٠	١	٠,٥
أبو شامة	٣	٤,٠	٠	٠	٢	٤,٠	١	١,٣	١	١,٣
العسقلاني	١١	١,٤	٣	٣,٩	٣	٣,٩	٠	٠	٦	٧,٨
الإسكندراني	١٨	٣,٣	١	٠,٢	٢	٠,٤	٤	٠,٧	٤	٠,٧
ابن طولون	١	٢,٤	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠



٩٠٠هـ). بدأ تاريخه من ٧٨٤هـ إلى سنة ٨٥٠هـ.

هـ - تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)[٦]، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، (٢٢٤ - ٣١٠هـ). بدأ التاريخ من أول الزمان إلى سنة ٣٠٢هـ.

و - تراجم رجال القرنين السادس والسابع (أو الذيل على الروضتين)[٧]، للحافظ المؤرخ شهاب الدين أبي محمد عبدالرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة المقدسي الدمشقي (٥٩٩ - ٦٦٥هـ). بدأ تأريخه من ٥٩٠هـ إلى ٦٦٥هـ.

ز - إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ[٨]، للإمام الحافظ الحجة شيخ الإسلام شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢هـ). بدأ تاريخه من ولادته حتى ٨٥٠هـ.

حـ - كتاب الإلمام[٩]، لمحمد بن قاسم بن محمد النويري الإسكندراني (-٧٧٥هـ). ذكر الحوادث في بابٍ خاصّ جمعًا عن كتاب (العقود في تاريخ العهود)، لابن الجوزي من ٢٢٤هـ إلى ٧٧٥هـ.

ط - مفاكهة الخلان في حوادث الزمان (تاريخ مصر والشام)[١٠]، لشمس الدين محمد بن طولون (٨٨٠ - ٩٥٣هـ). بدأ التاريخ من ٨٤٤هـ حتى ٩٢٦هـ.

منهج البحث

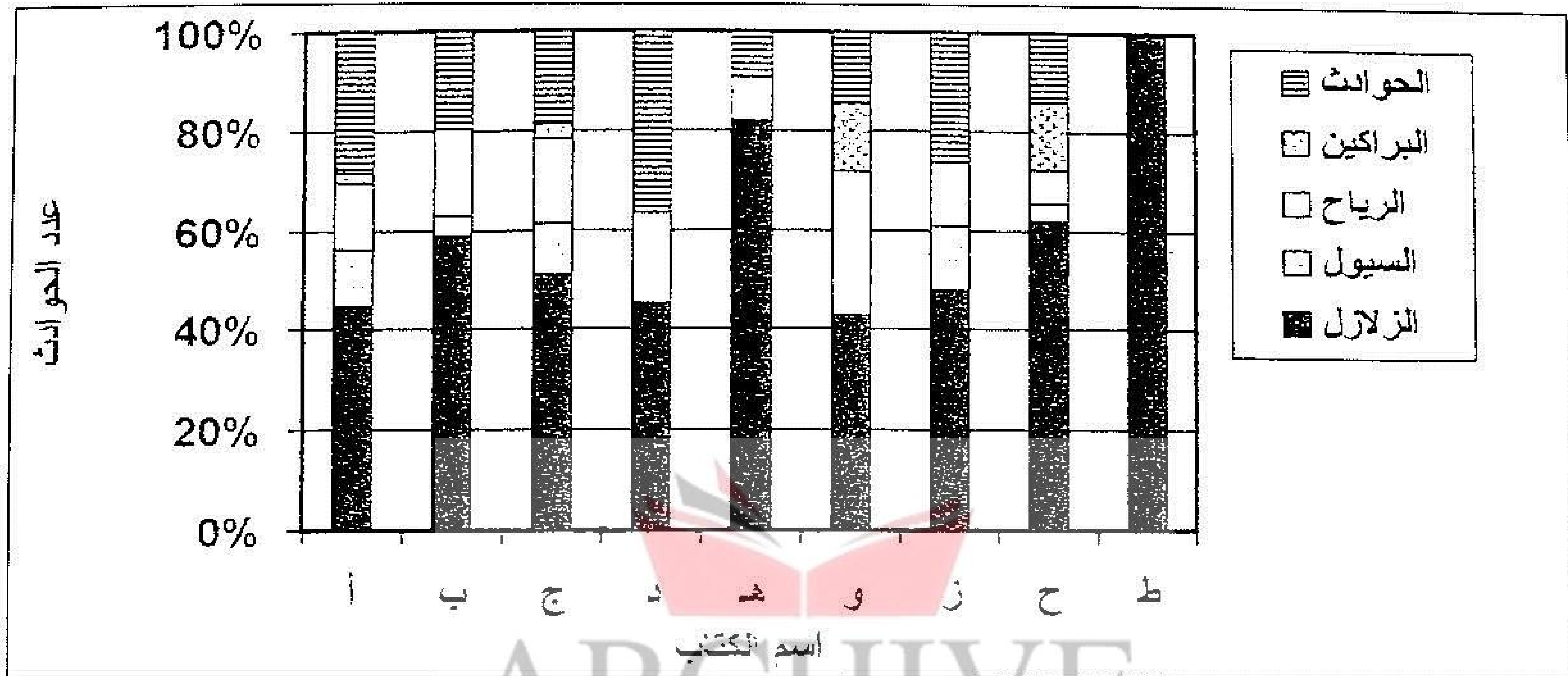
سجلت الحوادث الطبيعية الأرضية والسماوية من تلك الكتب وأحصيت في الجداول بذكر لقب المؤرخ والمدّة التي أرّخوا لها في الجدول (٢) فقط، ودوّن عدد المرّات المذكورة عن كلّ ظاهرة في المؤلف الموافق، ومعدّل ذكر تلك الحوادث في كلٍّ منها نسبة للمدّة التي أرخ لها المؤلف لكل مائة سنة، وقد طرحت مائة سنة من تلك المؤلفات التي بدأت تؤرّخ منذ بدء الهجرة: لأنَّ أخبار تلك المدّة منقولة سماعًا، ولم تكن تلك العلوم قد انتشرت، إضافةً إلى قلّة الحوادث الطبيعية المذكورة في تلك الحقبة.

جمعت الحوادث الأرضية في خمس مجموعاتٍ أساسية، الزلازل (بما في ذلك الرجفة والانخساف والأصوات القوية المرافقة لحركة القشرة الأرضية)، والسيول: (وهي سيول الأمطار وبعض الأمطار الغزيرة)، والرياح هي (حركة الهواء التي أدّت إلى تخريب وهلاك والزوابع والعواصف)، أمّا البراكين فقد ذكرت (البراكين الواضحة وأعمدة المواد والدخان المرافقة لهزّات أرضية)، وفي عمود الحوادث ذكرت (الظواهر الشاذة والوقائع الغريبة المعتمدة على المصادفة)، إلخ..

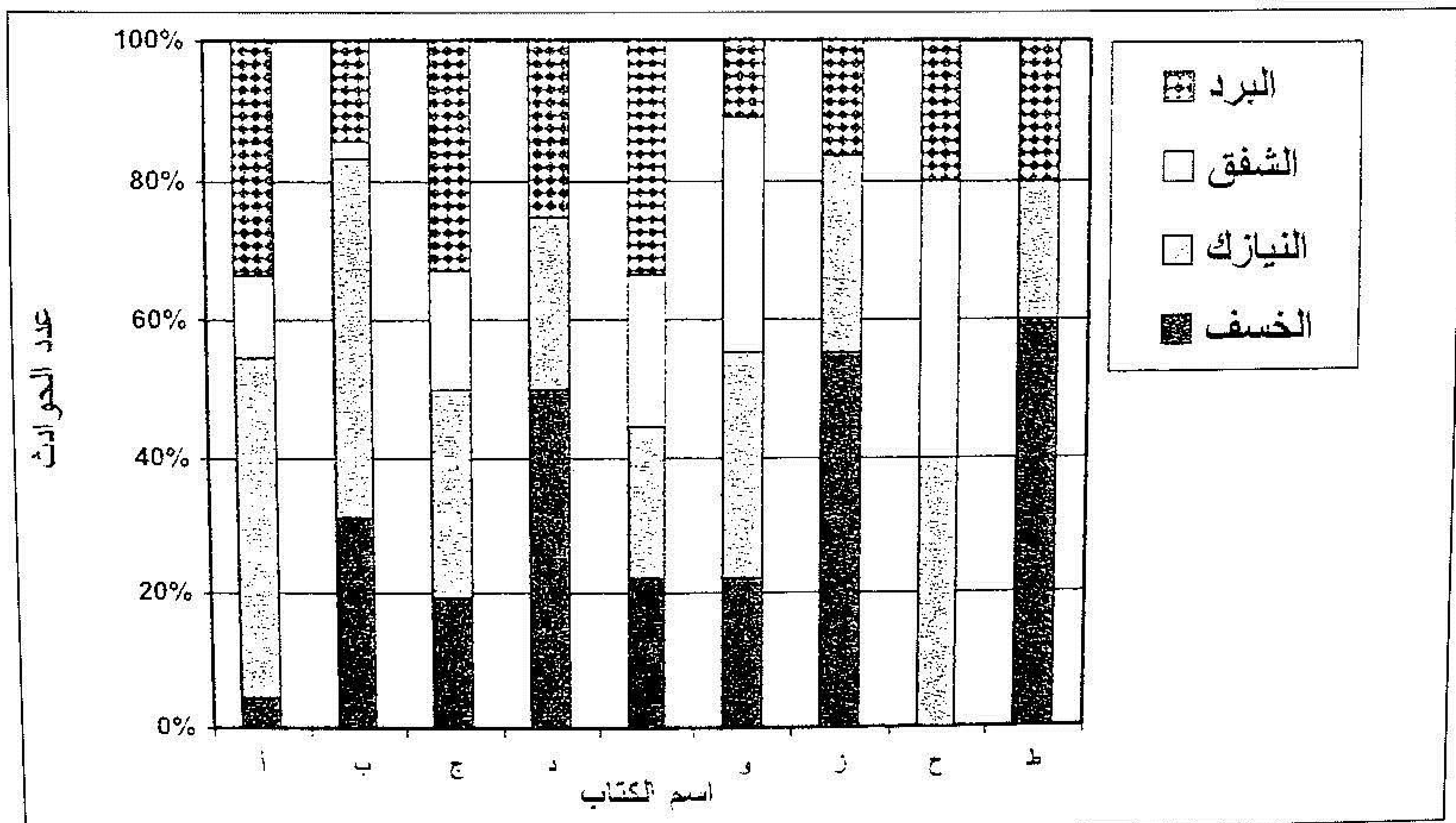
الجدول (٢) الحوادث الطبيعية السماوية

الكتاب	المدّة المؤرخة	الخسوف		النيازك		الشفق		البَرَد	
بلقب المؤلف	سنة هجرية	العدد	المعدل	العدد	المعدل	العدد	المعدل	العدد	المعدل
الحنبلي	٠٠-١٠٠٠	٢	٠,٢	٢١	٢,٣	٥	٠,٦	١٤	١,٦
ابن الأثير	٠٠-٦٢٨	٢٦	٤,٩	٤٣	٨,١	٢	٠,٤	١٢	٢,٣
ابن كثير	٠٠-٧٧٤	٩	١,٣	١٤	٢,١	٨	١,٢	١٥	٢,٢
الصيرفي	٧٨٤-٨٥٠	٤	٦,١	٢	٣,٠	٠	٠	٢	٣,٠
الطبري	٠٠-٣٠٢	٢	١	٢	١	٢	١	٣	١,٥
أبو شامة	٥٩٠-٦٦٥	٢	٢,٧	٣	٢,٧	٣	٢,٧		١,٣
العسقلاني	٧٧٣-٨٥٠	١٠	١,٣	٥	٦,٥	٠	٠	٣	٣,٩
الإسكندراني	٥٥١	٠	٠	٢	٠,٤	٢	٠,٤		٠,٢
ابن طولون	٨٨٤-٩٢٦	٦	١٤	٢	٤,٨	٠	٠	٢	٠

أمّا الحوادث السماوية فهي الخسوف (تضم خسوف القمر وكسوف الشمس الجزئي منهما والكلّي)، والنيازك (تشمل ظواهر انقضاض الكواكب، وسقوط الأجسام السماوية، والمذنبات، والشهب، والنيازك التي أمكن تسجيلها)، والشفق (يقصد به حدوث تلوّن السماء وتموّجها، ووجود أعمدة النور وما شابه)، والبرد (هي حوادث هطول البرد ذي الأحجام الكبيرة النادرة). وقد نظمت الجداول بذكر لقب المؤرخ والمدّة التي أرخوا لها في الجدول (٢) دون التقيّد بظروف تسجيل هذه الظاهرة أو سبب التركيز عليها، أو أثر وجود التقارب؛ فقد كان الخلاف كبيرًا والتطابق بين المؤلفات ضعيفٌ جدًّا.



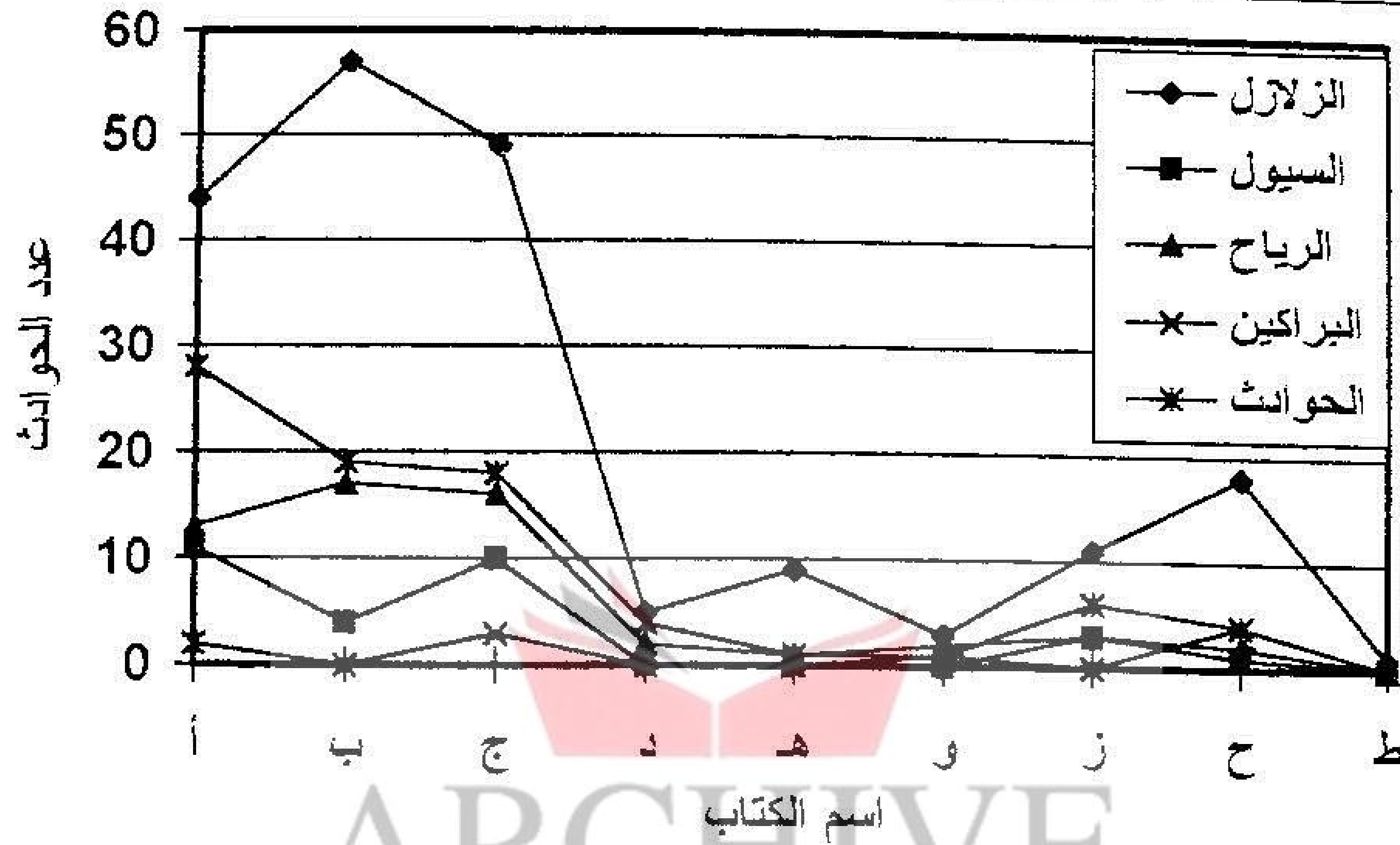
الشكل (١) الحوادث الطبيعية الأرضية



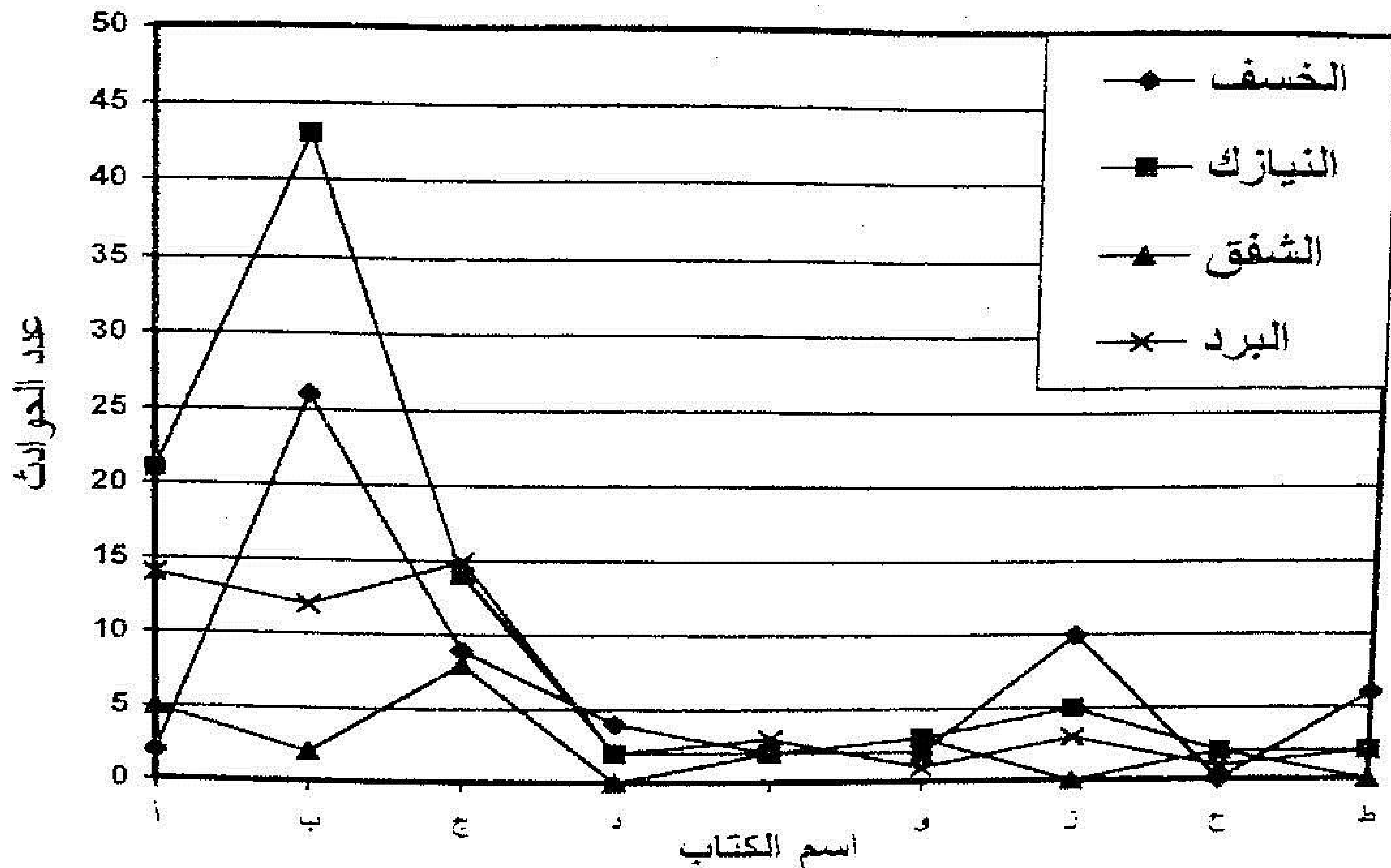
الشكل (٢) الحوادث الطبيعية السماوية

النتائج والمناقشة

لتوضيح الجداول رسم المنحنيان (١و٢) الموافقان للجدولين المذكورين، حيث يظهر عدد الحوادث التي أرخ لها كلّ مؤلّف، مع العلم أنّ التطابق بين الحوادث المذكورة لقرنٍ واحد ليس نفسه من أجل مؤلفاتٍ أخرى. مثلاً، ظهر أوّل خبرٍ نقصده في مؤلف ابن الأثير في المجلد السادس من أصل اثني عشر مجلدًا، وفي البداية والنهاية في المجلد العاشر من أصل أربعة عشر مجلدًا، وهو حدثُ الخسوف سنة ١٦٧هـ. ولم يذكر أحد كسوف السنة العاشرة للهجرة ما عدا الشذرات، غير أنّه لم يذكر حدث ١٦٧هـ، بل زلزلة ١٨٠هـ في مصر التي ذكرها ابن الأثير، ولم يذكرها ابن كثير.



الشكل (١) الحوادث الطبيعية الأرضية



الشكل (٢) الحوادث الطبيعية السماوية

وفي القرن الثالث نجد نموذجًا لعدم التطابق، فحتى عام ٢٤١هـ لم يتطابق أيّ حادثٍ مذكور بين ابن الأثير والشذرات وابن كثير ما بين ٢٠٨ و٢٤١هـ، وقد ذكرت ١٠ حوادث في الشذرات، و٣ حوادث في البداية والنهاية، و٣ حوادث في الكامل ما عدا حادثة ٢٤١هـ نفسها، ومثالٌ آخر: أورد ابن الأثير والطبري فقط خبر ظهور كوكب ذي ذؤابة سنة ٢٧٨هـ، في حين أنّ خبر زلزلة أهل دبيل سنة ٢٨٠هـ زادا عليه وجود خسوف في القمر قبل ليلة، ولم يذكر ذلك الشذرات على الرغم من أنّه خبر الزلزلة نفسها.

وتتكرّر الفروق في القرن الرابع أيضًا، ويتبين لكم ذلك إذا علمنا أنّ الحوادث المقصودة ظهرت عند ابن الأثير في أخبار ٣٦ سنة من تاريخه، وفي الشذرات في ١٩ سنة، وعند البداية والنهاية في ٢٣ سنة فقط. في حين لم ينقل (الإلمام) أيَّ حدث ما بين ٣٠٠ و٤٥٨هـ ما عدا أخبار الجوع والأوبئة في البلاد، ومع ذلك لم يكن التطابق مرضيًا، فإنّ ابن الأثير لم يذكر حوادث ٣١٨هـ أو ٣٢٨هـ أو حوادث ٣٥٠هـ و٣٥٢هـ التي ذكرها ابن العماد في الشذرات فقط.

ونجد الحال نفسها في أخبار القرون والمؤلفات الأخرى، فقد أورد الإسكندراني حوادث أربع سنوات فقط من القرن السادس الهجري، وأورد ابن كثير حوادث ٢١ سنة منه، وحوادث ٣١ سنة وردت في مؤلف ابن الأثير، وحوادث ١٤ سنة فقط في الشذرات. وهكذا لا تشكو الحوادث الطبيعية المسجلة من قلّة التطابق فقط وإنّما من عدم انتظام معدّل ذكر الحوادث في كلّ مؤلّف. ونجد هذه المشكلات عند المؤلفين المتأخرين أيضًا في القرون الثامن والتاسع والعاشر، فلم يرد ذكر زلزلة القاهرة سنة ٨٠٧هـ لا في إنباء الغمر ولا في الشذرات، وهكذا.

الخاتمة

لا تُفقِد تلك العيوب أهمية المؤلفات موضوع البحث، وبخاصّة أنّ المؤلفين ينتمون إلى عهودٍ وأقاليم مختلفة، ولم يسجلوا الأخبار ممارسة لعلم، وإنّما لتسجيل ما حدث من أخبار الملوك والبلدان، واعتمدوا على رواة الأخبار، بل سجلوا سلسلة الرواة في كثيرٍ من الحالات، تاركين مهمة تدقيق الخبر إلى أهل الأنساب وعلم الرواية.

وربما تنجح دراسة تحليليّة معمّقة لمجمل الحوادث في تحديد مدى الثقة التي يمكن إيلاؤها هذا الخبر أو ذاك، وهذا ممكنٌ اليوم على ضوء تطوّر العلوم المختلفة، ونخصُّ بالذكر الظواهر السماوية كالخسوف والكسوف والنيازك. ويحتاج البحث إلى تغطية لمؤلفاتٍ أكثر، فقد ذكر صاحب (النجوم الزاهرة) خبر السيل الجحاف الذي أصاب مكة سنة ٨٠هـ، والزلزلة عام ١٠٠هـ التي خرج عبد العزيز يدعو فيها لتخفيف حدّتها، وغيرها من الحوادث التي وردت عرضًا في كثيرٍ من الكتب التراثية. ●

●●●

الحواشي

١ – يمكن إرجاع ذلك إلى عدة أسبابٍ منها: الحاجة إلى رصد القمر تحديدًا لبداية القمر الشهري، وكون المدن واسعة والبيوت منخفضة تسمح بالانتباه إلى ما حدث في السماء بسرعة، وإلى انتشار الإيمان بعلاقة بعض الظواهر السماوية مع ما يحدث على الأرض، ورواج صناعة التنجيم مع بدء انحطاط الحضارة الإسلامية، وغيرها من الأسباب.

٢ – طبع في دار المسيرة (بيروت)، ط٢، ١٩٧٩.

٣ – طبع في داري صادر وبيروت (بيروت)، ط١، ١٩٦٥.

٤ – طبع في مكتبة المعارف (مصر)، والنصر (الرياض)، ط١، ١٩٦٦.

٥ – طبع في دار الكتب (مصر)، ط١، ١٩٧١.

٦ – طبع في دار المعارف بمصر (مصر)، ط١، ١٩٦٠.

٧ – طبع في دار الجليل (بيروت)، ط٢، ١٩٧٤.

٨ – طبع في دائرة المعارف العثمانية (حيدر أباد)، ط١، ١٩٦٧.

٩ – طبع في دائرة المعارف العثمانية (حيدر أباد)، ط١، ١٩٦٨.

١٠ – طبع في دار إحياء الكتب العربية (مصر)، ط١، ١٩٦٢.

إنَّ العروبةَ بالإسلامِ عزّتُها

شعر
حمد خليفة بو شهاب
دبي - الإمارات العربية المتحدة

قَبلَ الرسالةِ قُل لي من هُمُ العربُ ... وأيَّ مجدٍ بَنَتْ أمٌّ لَهُمْ وأبُ

تعالَ فاستقرئ التاريخَ أمثلةً ... تر الحقائقَ فيما تحملُ الكتُبُ

كان التفاخرُ بالأنساب رائدَهُم ... في كُلِّ نادٍ فماذا حَقَّقَ النَّسبُ؟

هل استطاعوا به توحيدَ أُمَّتِهم ... كلاَّ؟ ففاقدُ أمرِ الشيءِ لا يَهَبُ

أبناءُ لَخْمٍ لِكسرى الفُرسِ تابعةٌ ... وآلُ جَفْنَةَ بالرُّومانِ تعتصبُ

وذو النباهةِ فيهِمْ مَنْ لهُ وثَنٌ ... إليهِ يَجأرُ بالشَّكوى وينتحبُ

وأشرف القوم مَنْ وأدُ البنات له ... يُعَدُّ فخرًا ومَنْ يَقتاتُ ما نهبوا

وما البَسوسُ وما جرَّتْهُ مِنْ فِتَنٍ ... إلاّ دليلٌ بأنَّ الفكرَ مُضطَرِبُ

نعم وإلاّ فما مقدار ناقتها ... حتّى عليها دمُ الحَيَّيْنِ ينسكبُ

وكان أوّلَ قتلى القومِ سَيِّدُهُمْ ... كليبُ : ثمَّ توالت بعدهُ النُّوَبُ

فأربعونَ من الأعوامِ إن خمدت ... نارُ الحروبِ فنارُ الحقدِ تلتهبُ

إنْ كنتَ في مريةٍ مِنْ أمرِ سيرتِهِمْ ... فابحثْ عنِ الصّدقِ في أخبارِ مَنْ ذهبوا

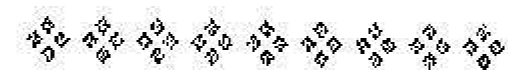
سَلْ داحسًا والغُبيرا عن رهانِهِمَا ... وكيفَ عبسٌ وذُبيانٌ بهِ نُكِبُوا

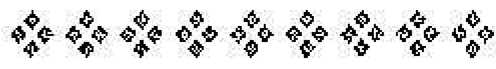
خمسونَ عامًا ونارُ الحربِ ما فتِئَت ... تَصلِي الفَريقَيْنِ لم يخمُدْ لَهَا لهبُ

وسلْ بني قَيْلَةِ عن داءِ باقعةِ ... فيهَا تحكَّمَتِ الهنْديَّة القضبُ

وعن بُعاثٍ وما لا قَوْهُ مِن محَنٍ ... فيه : تمخَّضَ عنه الحقدُ والغضبُ

فراحَ يَحصُدُ بَعضٌ بعضَهم سَفَهًا ... وما أفادَتْهُمُ القُربى ولا الحسبُ





هذا مِثالٌ من التاريخ أنقلُهُ ... كما روتْهُ لنَا الأَخبارُ والكتبُ

ولو أردنَا لهُ حصْرًا لأَعجَزَنا ... فَهُم على مثلِ هذا الحالِ قد دأَبُوا

لكنَّ منْ يتولاَّنَا ... برحْمَتِهِ ... لم يتركِ الحالَ فوضَى سَعْيُهَا شُعَبُ

وإنَّمَا اللهُ بالإسلامِ نَظَّمَها ... شَريعةً هَمُّها الإصلاحُ لا السلبُ

فطوَّفَتْ في رحابِ الأرضِ حاملةً ... إلى البريَّةِ منهاجًا بما يجبُ

تاريخُهُم من رسولِ الله مبدؤُه ... وما عداه فَزَيْفٌ كُلُّهُ كذبُ

فقد أطلَّ على الدنيَا ببعثَتِهِ ... وليسَ فيهَا لأمرٍ صالحٍ سببُ

فوحَّد اللهُ بالإسلامِ فرقَتَهُم ... على يديهِ وفي توحيدِها العَجَبُ

وإذْ بتلكَ البُطولاتِ التي جَنَحوا ... بِهَا إلى الشرِّ نحوَ الخيرِ تنقلبُ

فلا ترى صفحةً بالعدلِ مُشرقةً ... إلا وجدت بأيديهم لها كتبوا

ولا روت كُتُب التاريخِ مكرُمَةً ... إلا وفيها بسهمِ الفوزِ قَدْ ضَربوا

مكارمٌ سيظَلُّ الدهْرُ يذكُرُها ... بالفخرِ ما شِيْدَ في بيدائنا طنبُ

سل عابدَ النارِ هل أغنتْ عبادتُها عن عرشهِ حينَ جاءَ الجحفلُ اللَّجِبُ

وهلْ حمَى تاجَه الإيوان حين أتى سعدٌ ومن خلف سعدٍ قادةٌ نجبُ

كتائب بتعاليمِ الهُدى انطلقتْ لنَشْرِها حيثُ سادَ الشكُّ والرِّيبُ

فَما دَعَوا لولاةِ الفُرسِ ذاكرةً عن المجوسيَّةِ الرَّعْنَاء إذ وثبُوا

والشام حين غزوها فرَّ قيصَرُها وفرَّ من خلفِه الرُّومانُ والعَربُ

لم تنسهم وقعة اليرموكِ كارثةً من جُندِ ربِّكَ فاستهواهُمُ الهَرَبُ

وحينَما نزلَ الإسلامُ ساحَتَهُم لاذتْ دمشقُ بهِ واستسلَمَتْ حلبُ

أتوا إلى القدسِ باسمِ اللهِ فانتَصرُوا ولو أتوا باسمِ قحطانٍ لما غلَبُوا

حقائقٌ لذوي الألبابِ أذكُرُها كما توالتْ بذكراها لنَا الحِقَبُ

أتى الكِنَانَةَ عمروٌ وهيَ كافِرَةٌ وللطَّواغيتِ في أرجائِها نصبُ

فراحَ يدعو لدينِ اللهِ متَّبِعًا نهجَ الرسولِ وفي منهاجِه الأربُ

فآمنت مصرُ بالإسلامِ وانتظَمَتْ في عِقْدِهِ وتَبنَّتْ كلَّ ما يَجِبُ

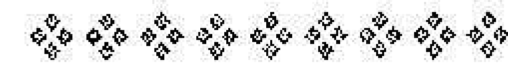
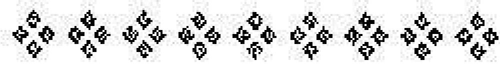
ومارستْ دورَها بالفعلِ واندفَعَتْ تُثري الحياةَ وبالأرواحِ تكتتبُ

وبعدَ مصرَ مضَى ركبُ الهُدى قُدُمًا بكلِّ ندبٍ إلى العلياءِ ينتدبُ

مَضَوا من النِّيلِ غَربًا يحملونَ إلى تلكَ البقاعِ ضياءً دونَه الشُّهبُ

فبارَكَ اللهُ مَسْعاهم ومكَّنَهُم من كلِّ طاغيَةٍ للظُّلمِ يرتَكِبُ

فحَكَّمُوا العدلَ فيهم حِينَما حكَمُوا   والنـاسُ لا شكَّ نحوَ العدلِ تَنْجذِبُ
ومُقْتَضَى الدِّينِ إعلاءٌ لمبْدَئـهِ   فكانَ من أمرِهمْ ما كانَ وانتدبُوا
منهمْ رجالاً أقاموا صرحَ مملكةٍ   يَشدو : بأمجادِها التاريخُ والأدبُ
حتى تذكَّر : ناسيهم أبا لهَبِ   عروبةً فأضاعوا الملكَ وانسحَبُوا
فليتَ طارقَ لم يبرحْ حليلَتَهُ   وليتَ منْ معهُ في الفُلك ما رَكِبُوا
ولا غزوا في سبيلِ الله أندلسًا   ولا فَدوا حين عزَّ المالُ والطلبُ
وليتَ صقر قريش ظلَّ مختبئًا   يلهُو بِه الهَمُّ أو يلهُو به الطَّربُ
فلو أُعيدَتْ لهُم أرواحُهُمْ ورأوا   ماتُوا من الغَمِّ ممَّا يفعلُ العَقِبُ
لَعَلَّ منْ قرأَ التاريخَ يُخبِرُنا   ففي مقالة أم لابْنِهَا عجَبُ
رأته يَبْكِي فقالتْ إبكِ مملكةً   أضعتَها وعليْهَا اليومَ تنتحبُ

يا شعرُ قِفْ بي : أُقارنْ جاهليَّتَهُم   قبل الهدى ثمَّ ماذا بالهدى كسبوا
وجاهليّةَ أقوامٍ تعيشُ على   سبعين نهجًا وللإسلامِ تنتسبُ
كانَ الأُلى رغمَ ما في الجهلِ منْ نكدِ   لا يَصبِرُون على ضَيْمٍ إذا سلبوا
وقادةُ اليومِ لا شيءَ يحرِّكُهم   حتى ولو مُرّغوا في الوحل واختضبُوا
موزّعونَ فأمريكا لَهَا عربٌ   منَ العبيدِ وروسيَا لَها عَرَبُ
منافقونَ ولكنْ من سيردَعُهم   وأكثرُ القومِ من صَهبائه شَرِبُوا

بالأمسِ سيقتْ إلى الإعدامِ أندلسٌ ... قَسْرًا ونفّذ فيها الحكمَ مُغتصِبُ

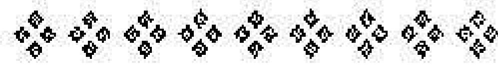
واليومَ يذبحُ أهلُ العجلِ قُدْسَكمُ ... ويستبِيحُون ما شاؤوا متى رَغِبُوا

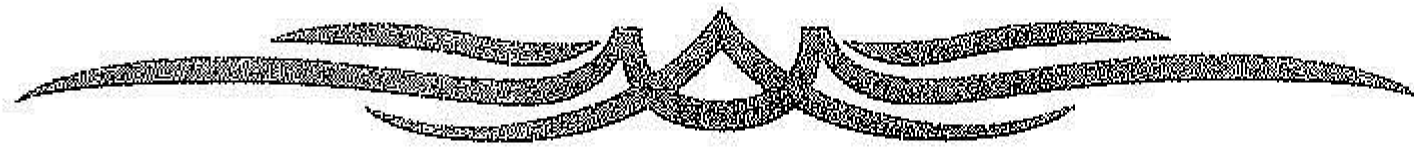
ولَمْ يَهُبَّ أبو جَهْلٍ لنجدتِكُم ... ألا ترونَ أبَا جهلٍ هُو السَّببُ

يا شعرُ قفْ : بعد أن طَوَّفتَ بي حِقَبًا ... قف : حيثُ أنتَ فقد أَضناني التَّعَبُ

وما وجدتُ بغيرِ الدّينِ معركةً ... لِلْعُرْبِ فيها على أعدائها الغَلَبُ

إنَّ العروبة بالإسلام عِزّتُها ... فإنْ تَوَلَّتْ فلا عِزٌّ ولا عربُ



استدراك الفلتة

على من قطع بقطع همزة البتة



تصنيف

أحمد المأمون البلغيثي

تحقيق وتعليق

الأستاذ/ عبد القادر أحمد عبد القادر


ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذي جعل العلم رحمًا بين أهله، وجعله من أشدّ الوشائج متانة بين متعاطيه، وبعد،

كثرت كتب التراث ومخطوطاته، وتنوّعت العلوم التي تزدان بها أسطر أوراقها، وكانت قد أنارت عقول سلفنا، وأنضجت أفكارهم، وانطلقت هذه الأفكار من مكامنها، لهداية الناس عامّة، وطلبة العلم خاصّة، كلّ طالب حسب ميوله ورغباته بما يشبع نهمه.

من هذا المنطلق أخذ بعض المتخصّصين، كلّ ذي تخصّص على عاتقه إحياء هذا التراث ونشره محقّقًا، وكثرت كتب التراث المحقّقة، أملاً في أن تستعيد هذه الأمة، من خلال هذه الصحوة، ومن خلال العودة إلى التراث، وإعادته ممتزجًا بتقدّم العلوم كلها، ليواكب عصرنا، مكانتها التي فقدتها مدّة طويلة، ولا تزال تحاول ذلك.

وقد تنوّعت كتب التراث فيما تتناوله من موضوعاتٍ تهمّ أبناء الأمّة، ما بين كتابٍ عامّ يلمّ بأطراف علمٍ من العلوم، وكتاب متخصّص بقضية عامّة، ورسالة صغيرة تركّز على جزئية، تناولها علماؤنا من خلال عرضهم لموضوع عامّ، كلّ حسب وجهة نظره ورأيه، فجاءت تلك الجزئية مبثوثة متناثرة في كتبهم، فقام بعض الباحثين بتجميع ما قيل فيها، مقابلاً بين هذه الآراء، عارضًا كلّ رأي بحججه، منتهيًا إلى ترجيح رأيٍ منها واستصوابه.

من هذه الرسائل رسالة العلاّمة أحمد بن المأمون البلغيثي، التي وضع لها عنوان: (استدراك الفلتة على من قطع بقطع همزة البتة)، حيث تناول فيها موضوع قطع همزة «ال» من كلمة البتة، أو وصلها: أي هل همزة «ال» فيها همزة قطع أم همزة وصل واختلاف السابقين فيها.

وقد رأينا أنّ هذه الرسالة، على الرغم من صغرها الواضح، وعلى الرغم من تناولها جزئية صغيرة تتعلق بنوع من أنواع الهمزة، التي لا تمثّل إلاّ قطرة صغيرة جدًّا، لا تكاد تبين، في ثنايا خضم علم النحو، جديرة بالتحقيق والنشر، علّها تكون مقنعة لمن يميل، من أبناء عصرنا، إلى قطع همزتها أو إلى وصلها.

وقد رأينا أن نقدّم بين يدي تحقيقها تعريفًا بالمؤلف، اسمه ونسبه، ومكانته، وشيوخه، وتلامذته، وعمله، ومصنّفاته، وأقوال العلماء فيه، ثمّ نعرّف بالكتاب، موضوعه، ومنهجه فيه، ومصادره، وما توصّل إليه في عرضه، ثمّ نوجز تعريفًا بالنسخ المعتمدة وعملنا فيه.

المؤلف (*)

أبو العباس، صفي الدين، أحمد بن المأمون بن الطيّب بن المدني بن عبد الكبير، الشريف الحسني العلوي البلغيثي، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه[1]. ولم نجد في المصادر التي ترجمت له من ذكر تاريخ ولادته.

(*) ترجم له في الكتب الآتية مرتبة ترتيبًا معجميًا:

- الأدب العربي في المغرب الأقصى: ١٦.
- الأعلام، للزركلي: ١/ ٢٠١.
- الأعلام الشرقية: ٣/ ١٦ – ١٧.
- إيضاح المكنون: ١/ ٩.
- تحبير طرسي بعبير نفسي في التعبير عن نفسي: مخطوط للمترجم له.
- جواهر الكمال في تراجم الرجال: ٥٥ – ٥٦.
- شجرة النورة الزكية: ٤٣٧.
- معجم الشيوخ: ١٣٣.
- معجم المطبوعات المغربية: ٣٩.
- معجم المؤلفين: ٢/ ٥٦.

١ – معجم الشيوخ: ١٣٣.

والمعروف أنّ «السادات البلغيثيّين من بيوتات فاس الشهيرة بالمجد ونباهة الذكر، وعلوّ القدر، وأصالة الحسب، تعدّد فيهم العلماء والفضلاء، والكتاب والأدباء، وهم من أولاد السيد عبد الواحد أبي الغيث بن يوسف ابن علي، الشريف الجد الجامع للعلويين السجلماسيين كافّة»[٢]. انتقل أجداده «من منازل آبائهم الأولى إلى قبيلة بني يازغة، ومنها إلى فاس»[٣].

استطاع بالجدّ والمثابرة والانكباب على العلم من تكوين نفسه، إلى أن أصبح عالمًا كبيرًا وإمامًا شهيرًا، مشاركًا في كثيرٍ من الفنون، متضلّعًا في الفقه والنوازل والمعاملات، متبحرًّا في علوم اللسان، ريّان من الأدب، شاعرًا مكثرًا، ناظمًا ناثرًا، نسيج وحده وفريدُ دهره[٤].

تكوّنت لديه ملكة نقد، وإتقان صنعة، يُعزّزها إباء نفسٍ وعظم همّة، وحدّة ذهن. جعلته كبير الوجاهة رفيع القدر، ميمون النقيبة، مسعود الحظّ، نال بها مكانةً من الملوك وعنايةٍ وبرّ[٥].

شيوخه

تلقّى العلم عن جماعة من المغاربة ومن المشارقة، نذكر منهم:

- محمد بن التهامي الوزاني (ت ١٣١١هـ).
- محمد بن المدني كنون (ت ١٣٠٢هـ).
- أحمد بن محمد العلوي.
- محمد بن قاسم القادري (- ١٣٢١هـ).
- أحمد بن محمد بن عمر الفاسي، ابن الخيّاط (ت ١٣٤٣هـ).
- أحمد بن سودة، أبي العبّاس (- ١٣١٦هـ).
- عبدالله البدراوي (- ١٣١٦هـ).
- جعفر الكتاني، أبي الفضل.
- عبد المالك الدغري، الضرير (ت ١٣١٨هـ).
- محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي الشنجيطي (ت ١٣٣٠هـ).

ومن علماء المشرق الذين التقاهم في أثناء رحلاته إلى مصر والحجاز، حيث قام بزيارة الحجاز للحجّ ثلاث مرّات:

- عبد الجليل برادة (- ١٣٢٦هـ). التقاه سنة ١٣١٧هـ، عندما أدّى فريضة الحج، وقد سمع منه بعض صحيح البخاري، وأجازه إجازةً عامّة.

---

٢ - معجم الشيوخ: ١٣٣.

٣ - معجم الشيوخ: ١٣٤.

٤ - معجم الشيوخ: ١٣٤.

٥ - معجم الشيوخ: ١٣٤.

- محمد علي بن ظاهر الوتري البغدادي أصلاً، المدني قرارًا (ت ١٣٢٢هـ)، سمع منه الحديث المسلسل بالأولية وغيره، وأجازه إجازةً عامّة.

- بدر الدين المغربي الدمشقي، أجازه إجازةً عامّة، واستنابه في أن يجيز عنه من يراه أهلاً لها[٦].

والتقى غيرهم في أثناء رحلاته، مثل عبد العزيز البشري(ت ١٣٦٢هـ)، ومحمد بن محمد مخلوف (ت ١٣٦٠هـ)[٧] صاحب كتاب (شجرة النور الزكيّة).

تلامذته

لم نجد فيما رجعنا إليه من كتبٍ ترجمت له ذكرًا لتلامذته سوى:

- محمد بن عبد القادر بن سودة (- ١٣٣٨هـ).
- الطاهر بن محمد السوسي اليفرني.
- عبد الله كنون[٨]، مؤلّف كتاب معجم المطبوعات المغربية.
- عبد الحفيظ الفاسي[٩]، مؤلف كتاب معجم الشيوخ.
- عبد الله بن عباس الجراري.

مصنفاته

صنّف في فنون العلم المتنوعة التي كانت منتشرة في عصره، من النحو، والآداب، والفقه، والحديث، منها:

- كتاب الابتهاج شرح منظومة المستاري في الآداب، في مجلدين[١٠].
- مجلي الأسرار والحقائق فيما يتعلق بالصلاة على خير الخلائق[١١].
- بيان الخسارة في بضاعة من يحط من مقام التجارة[١٢]. في نحو ستة كراريس.

---

٦ - ينظر في تعرّف مشايخه: شجرة النور الزكية: ٤٣٨، جواهر الكمال في تراجم الرجال: ٥٥ - ٥٦، معجم الشيوخ: ١٣٤.

٧ - ذكر مخلوف في كتابه شجرة النور الزكية: «وفي ثاني ليلة من رمضان سنة ١٣٤٧ دخل المنستير قاصدًا زيارة الإمامين أبوي عبدالله، محمد بن يونس الصقلي، ومحمد المازري، وبات بمنزلي، ضيفًا كريمًا» شجرة النور الزكية: ٤٣٧.

٨ - حيث ذكر في ترجمته: شيخنا وشيخ كثيرٍ من شيوخنا. معجم المطبوعات المغربية: ٣٩.

٩ - حيث ذكر في ترجمته: أخذت عن المترجم رحمه الله تعالى: النحو والبيان والمنطق وسمعت منه كثيرًا من فوائده وأشعاره وأدبيّاته ومجريات أحواله وغرائب وقائعه، واستدعيت منه الإجازة العامة، وفي مؤلفاته وأشعاره خاصّة، فأجابني بكتابٍ طويل مشتمل على فصول نصّ المقصود منه: إني أجزتك أيّها الأخ في الله إجازةً تامّة مطلقة عامّة في كلّ ما ثبت عنّي وصحّ روايته ودرايته على شرط كمال التثبيت والتحرّي، وقول لا أدري فيما لا تدري، كما أجازني بذلك أساتذة عظام وأئمة كبار بخطهم وبديع إنشائهم، ثمّ قال في ١٠ ربيع الثاني عام ٣٤ أحمد بن المأمون البلغيثي الله وليه.

١٠ - يشرح فيه منظومة القاضي العربي المستاري في آداب طالب العلم، وما ينبغي له، طبع في مصر. ذكر له في: جواهر الكمال: ٥٦، معجم الشيوخ: ١٣٥، معجم المطبوعات: ٣٩.

١١ - جمع فيه صيغ الصلوات الواردة، طبع في مصر. ذكره له في جواهر الكمال: ٥٦.

١٢ - ذكره له في جواهر الكمال: ٥٦، معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

- حسن النظرة في أحكام الهجرة[١٣].

- تقييد على حديث: من قام رمضان إيمانًا واحتسابًا[١٤].

- أداء الدَّين في برّ الوالدين[١٥]، لم يكمله.

- فتح المقلة العمياء في عدم إمكان الكيمياء[١٦]، لم يكمله.

- استدراك الفلتة على من قطع بقطع همزة البتة[١٧]، وهو هذا الكتاب الذي نقدمه محقّقًا.

- نتيجة البرّ في حكم الصلاة بعد الدفن على القبر[١٨].

- إصابة اللهجة في شرح أبيات البهجة[١٩].

- حاشية على شرح بناني على السلّم المرونق[٢٠]، لم يكمله.

- تهييج الحجى لهيجاء الهجاء[٢١].

- تنسم عبير الأزهار بتبسُّم ثغور الأشعار، ديوان شعره في جزأين[٢٢].

- تحبير طرسي بعبير نفَسي في التعبير عن نفسي، ترجم فيه لنفسه، ذاكرًا فيه نشأته، وأطوار حياته، وشيوخه، وفوائد تاريخية وأدبية[٢٣]، لم يتمّه.

- رحلة حجازية منظومة، كتبها عند حجّته الثالثة[٢٤].

- كتاب النوازل الفقهية[٢٥].

١٣ - كتبه جوابًا لسؤال الفقيه عبدالله القشاش الصويري. جواهر الكمال: ٥٦، معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

١٤ - معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

١٥ - يعرف بعنوان: أداء الحقوق في ذم العقوق. ذكره له في معجم الشيوخ: ١٣٥، معجم المطبوعات: ٣٩.

١٦ - معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

١٧ - معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

١٨ - ذكر في جواهر الكمال: ٥٦، وقال: سبب تأليفه أنَّ إمامًا أذن له السلطان المولى يوسف أن يصلّي بهم إمامًا على جنازة، فكبَّر ثلاث تكبيرات فقط خجلاً منه، فأعاد البلغيثي الصلاة على القبر. معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

١٩ - يشرح فيه أربعة أبيات من بهجة السيوطي على الألفية، طبع على الحجر بفاس سنة ١٣٤٥هـ. معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

٢٠ - معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

٢١ - معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

٢٢ - ذكره له في جواهر الكمال: ٥٧، معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

٢٣ - ذكره له في جواهر الكمال: ٥٧، معجم المطبوعات: ٣٩، معجم الشيوخ: ١٣٥.

٢٤ - ذكره له في جواهر الكمال: ٥٧. وورد في معجم المطبوعات المغربية بعنوان: «النحلة الموهوبة النجارية في الرحلة المحمدية الحجازية، طبع بفاس ١٣٤٦هـ، طبعة حجرية.

٢٥ - ذكره له في جواهر الكمال: ٥٧، معجم المطبوعات: ٣٩، وذكر أنّه في أربعة أسفار.

- تشنيف الأسماع[٢٦].

- منظومة في أقسام الصوم على طريقة الأدباء[٢٧].

- شرح رحلته الحجازية المنظومة[٢٨].

- منظومة في أحكام الجد[٢٩].

- نظم معاني حروف الجرّ[٣٠].

- شرح نظم معاني حروف الجرّ[٣١].

- مختصر شرحه لنظم معاني حروف الجر[٣٢].

- تخميس قصيدة أم هاني[٣٣].

- تشطير قصيدة ابن أبي جمرة في ختم البخاري، شطرها بمناسبة ختم شيخه أبي العباس ابن سودة لصحيح البخاري[٣٤].

عمله

تولّى القضاء بداية بثغر الصويرة سنة ١٣١٣هـ، ثم أعفي منها سنة ١٣١٦هـ، وتولّى في سنة ١٣٢٥ قضاء العرائش، ثمَّ نُقل منها إلى قضاء الصويرة، ولمّا أسّس مجلس استئناف أحكام القضاة بالرباط سنة ١٣٣٢هـ عيّن عضوًا فيه، ثمَّ نقل إلى قضاء الدار البيضاء سنة ١٣٣٣هـ، وفي سنة ١٣٣٩هـ أُعيد إلى مجلس الاستئناف، ثمَّ نقل منه في سنة ١٣٤١هـ إلى قضاء مكناسة الزيتون، ثمَّ أعفي منه، فقام برحلته الثالثة ليحجّ[٣٥].

وبعد ذلك انقطع إلى التصنيف وبثِّ العلم بين طلبة كلية القرويين[٣٦].

---

٢٦ - ذكره له في جواهر الكمال: ٥٧، وقال: الإلماح بمعاني الجماع ابتدأه بسلا، وجاء لأسفي وهو يبيّضه، وناولنيه، فقرأت عليه طائفة منه، ثمَّ سمّاه بعد: تشنيف الأسماع بأسماء الجماع، وما يلائمه من مستلذ السماع. طبع الكتاب سنة ١٣٥٣هـ (الجزء الأول فقط. معجم المطبوعات: ٤٠).

٢٧ - ذكره له في جواهر الكمال: ٥٧، معجم المطبوعات: ٣٩.

٢٨ - معجم المطبوعات: ٣٩.

٢٩ - معجم المطبوعات: ٣٩.

٣٠ - معجم المطبوعات: ٣٩.

٣١ - ذكره له في معجم المطبوعات، طبع بفاس سنة ١٣٢٣هـ، على الحجر، معجم المطبوعات: ٤٠.

٣٢ - معجم المطبوعات: ٤٠.

٣٣ - معجم المطبوعات المغربية: ٣٩، طبع طبعة حجرية بآخر كتاب دلائل الخيرات بفاس.

٣٤ - معجم المطبوعات المغربية: ٣٩، طبع بفاس طبعة حجرية.

٣٥ - ينظر معجم الشيوخ: ١٣٥، وجواهر الكمال: ٥٧، ومعجم المطبوعات المغربية: ٣٩، والأدب العربي في المغرب الأقصى: ١٦.

٣٦ - الأدب العربي في المغرب الأقصى: ١٦.

أقوال العلماء فيه:

قال القباج:

«عالم كبير، من جهابذة العلم المشهورين بالمغرب، وأحد المتضلّعين من الفقه الإسلامي تضلعًا فائقًا، ولا يوجد اليوم في المغرب من طبقته من يدانيه في استحضار الخلاف العالي، والنصوص التي ترتكز عليها قواعد الإسلام، حتى صار الآن بعد انقراض طبقته في فاس مرجعًا للفتوى، وموئلاً لحلّ معضلات النوازل، ومشكلات القضايا»، وقال فيه: «اشتغاله بالأدب منذ صباه، وتراميه على دواوين الشعراء مطالعةً ودراسة، حتى اضطلع بالأدب العربي، وعدّ من شيوخه بين طبقته، وأجمع كلمة تقال فيه: أنّه ممّن جمع رقّة الأدباء إلى وقار العلماء»[٣٧].

وقال محمد بن محمد مخلوف:

«سلطان النجباء، وسحبان الأدباء، العلاّمة المؤلّف المطّلع المفضال النحوي اللغوي الفقيه الرحّال... له شرح الابتهاج بنور السراج، أنبأ عن غزارة مادة، وقريحة حادّة، ومنزلة سامية في علم الأدب، وقدم راسخة في التصنيف، مع جزالة المبنى، ورشاقة الألفاظ والمعنى... وله شعرٌ سهل المأخذ عذب المورد»[٣٨].

وقال عبد الله كنون:

«شيخنا وشيخ كثيرٍ من شيوخنا، الفقيه العلاّمة، المدرّس النفّاعة الدراكة الفهّامة، المشارك، المطّلع، البحّاثة، النقّادة، الأديب البليغ، الكاتب، الشاعر الفحل، القاضي، سلطان النجباء والأدباء، الفقيه، النحوي، اللغوي، الأصولي، البياني، ... مشارك في كثير من الفنون، متضلع في الفقه والنوازل والمعاملات، متبحّر في علوم اللسان، ... سيّال القريحة... حسن النقد، متقن الصنعة، أبيّ النفس،، عالي الهمّة، حادّ الذهن والمزاج، نافذ العزيمة...»[٣٩].

وقال عبد الحفيظ الفاسي، تلميذه:

«كبير الوجاهة، رفيع القدر،، ميمون النقيبة، مسعود الحظّ، بمكانٍ من الملوك ورعيهم وعنايتهم وبرّهم... شاعر مكثر، ناظم ناثر، نسيج وحده وفريد دهره، إتقاناً ومعرفة، سيّال القريحة، شديد العناية بالعلم، مكبّ على التدريس، دؤوب على العمل»[٤٠].

وقال الجراري، تلميذه:

«كان من عليّة العلماء، الذين يحضرون مجالس الملك المرحوم المولى عبد الحفيظ، حتى إنّه لمّا عزم على رحلة ثانية، يجمع فيها بين زيارة المساجد الثلاثة [المسجد الحرام، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى] لم يساعده

٣٧ - الأدب العربي في المغرب الأقصى: ١٦.

٣٨ - شجرة النور الزكية: ٤٣٧ - ٤٣٨.

٣٩ - معجم المطبوعات المغربية: ٣٩.

٤٠ - معجم الشيوخ: ١٣٤.

العاهل المذكور؛ لمكانته العلميّة، وأبحاثه الدقيقة، وتحقيقاته المسلمة، وبعد هذا استعطفه بقصيدة مؤثّرة، ممّا لم يجد معه بدًا من مساعدته، فرحل وتعرّف في رحلته هذه نخبة من العلماء والأدباء والمفكرين»[٤١].

نماذج من شعره:

أجمع المترجمون له على أنّه كان سيّال القريحة، شاعرًا مكثرًا[٤٢]، وقد كان اشتغاله بالأدب منذ بدايات تكوينه، فترامى على دواوين الشعراء مطالعةً ودراسةً وحفظًا، حتى اضطلع بالأدب[٤٣]، فتكوّنت ملكته الأدبية، وصار يتمتع بموهبة نظم الشعر، حتى عدّ من الشعراء المجيدين، حتى قيل: أجمع كلمة تقال فيه: أنّه جمع رقّة الأدباء إلى وقار العلماء[٤٤]».

من قصائده التي يعتزّ فيها بنفسه، ويبيّن فيها فلسفته في الحياة: [الطويل]

أغالي بنفسي أن تسام بوقفة ... بباب ولو باب الأمير المحجب
أرى كلّ مجدود بحظّ من الغنى ... فقيرًا حقيرًا لا يقوم بمطلبي
أبت همتي إلا المعالي دائمًا ... وراثة نفسٍ من جدود ومن أب
فإن عنّ في نهج المناصب ذلة ... تنكبت ذاك النهج حفظًا لمنصبي
فتأتي المعالي نحو بابي سريعة ... وأدرك منها وفق قصدي ومطلبي
إذا لم تكن نفس الشريف شريفة ... فما شرف الأجساد عندي بنيسبي[٤٥]

وله من قصيدة في النسيب: [الطويل]

بدت لي ترنو بالعيون الفواتر ... ولكن لها في القلب وقع البواتر
بدت لي وفي قلبي المعنى بحبها ... لواعج أشواق كحرّ الهواجر
مهاة لها نفسي النفيسة أذعنت ... وهل أذعنت يومًا لغير الحرائر
بها شغفي نامٍ وفي ذلّ حبها ... أرى عزّ قدري بين أهل المفاخر
رسول جمال قد دعت لجمالها ... بآية سلب للنهى والخواطر
دعتنا فآمنا وإنّا لنرتجي ... دوامًا على الإيمان رفع الستائر
فيا سعد من يحظى برؤية وجهها ... ويا بعد من أولته كشحة هاجر

---

٤١ – التراث اللغوي المغربي، مجلة آفاق الثقافة والتراث: العدد: ٣٢/ ٩٦.

٤٢ – معجم الشيوخ: ١٣٤.

٤٣ – الأدب العربي في المغرب الأقصى: ١٦.

٤٤ – الأدب العربي في المغرب الأقصى: ١٦.

٤٥ – النيسب: الطريق الواضح للمجد. الأبيات في الأدب العربي في المغرب الأقصى: ١٧.



فقد طالما عانيت بعد مزارها وبت أراعي شبهها في الدياجر
أعلل نفسي كلما طار نحوها فؤادي بأن طيفها اليوم زائري
وإني ساعٍ في رضاها مسارع أطارح بالأخبار عنها مسامري
وأذكر من أيام أنس بها مضت كإبهام ضب أو كخطرة طائر
فيذري دموعي من جفوني تذكُّري ويذكي ضلوعي ما أكنت ضمائري[٤٦]

مذهبه النحوي

يعدّ البلغيثي حلقة من سلسلة المذهب النحوي الأندلسي، الذي تكوّن بعد أن نفقت بضاعة النحو في الأندلس، فأقبل عليها مجموعة من العلماء، من خلال تدوين الشروح والحواشي والتقريرات والتقييدات والتجريدات، فاكتسبوا خبرة دفعتهم إلى التفكير بعمق في إعادة المسائل الخلافية النحوية، ومحاولة تسويتها، والخروج من خلالها بترجيح رأيٍ منها وتصويبه[٤٧].

ولعل البلغيثي من هؤلاء الذين يحاولون تكملة بناء صرح المذهب الأندلسي، الذي ينهل من معين المدرستين: البصرية والكوفية معًا، يحاول بدقة نظره، وعمق تجربته، أن يفكّ الاشتباك بين المدرستين، بإصدار حكمه التنفيذي بعد فحص القضية كاملاً، وبعد تعمّقه بالتفكير فيها، ودراسة حجج الخصمين. ولعلّ وظيفته القضائية تركت بصماتها واضحة في مصنفاته النحوية، محاولاً أن يتمكّن النحو من التطوّر والتقدّم. وفي رسالته هذه التي نقدمها اليوم محقّقة، خير مثالٍ على ذلك، كما أنّ قراءة في كتابه «شرح على نظم في معاني حروف الجرّ» يعطي نموذجًا حيًّا على ذلك[٤٨].

وفاته

وقد أسلم البلغيثي روحه إلى بارئها سنة ١٣٤٨هـ بفاس بعد حياة حافلة بالعطاء، وكانت له جنازة مشهودة[٤٩].

الكتاب

هذا الكتاب الذي نتناوله بالتحقيق، كما يتضح من عنوانه، «استدراك الفلتة على من قطع بقطع همزة البتة»، يعرض فيه أقوال من قالوا: بقطع همزة البتة، وأقوال من قالوا: بوصلها، ويناقش هذه الأقوال، ويخلص بعد ذلك إلى الحكم الذي يستأنس به، من خلال مقابلة الآراء المتعارضة، ويصدر حكمة بالقول: والظاهر أنّها همزة وصل.

وقراءة ما كتبه تُشعر القارىء، وتخيل له أنّه يجلس في قاعة محكمة، يتقدم فيها الخصوم ويدلون بحججهم، ويجلس البلغيثي على المنصة، يستمع إلى أقوالهم، ثمّ يصدر الحكم لصالح واحدٍ منهم، ويذكرنا ذلك بكتاب

---

٤٦ – الأبيات في الأدب العربي في المغرب الأقصى: ١٨.

٤٧ – التراث اللغوي المغربي: مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع ٣٢.

٤٨ – المصدر نفسه.

٤٩ – معجم الشيوخ: ١٣٦، الأعلام الشرقية: ٤٤٦، جواهر الكمال: ٥٩.

أبي البركات، عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت ٥٧٧هـ) «الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين».

منهجه

بدأ رسالته هذه بالحمدلة والتصلية، على عادة المصنفين، عملاً بالقول المأثور: «كلّ أمرٍ ذي بال لا يبدأ بالحمد لله فهو أجذم»، ثمَّ طرح القضية الخلافية، أنَّ بعض العلماء في وقته يجزمون بأنّ همزة «البتة» همزة قطع، دون أن يعتمدوا على دليلٍ قاطع، أو حجة دامغة، يسلِّم بها الحاكم في هذه القضية. ثمَّ تناول معنى كلمة البتة وبناءها الصرفي، معتمدًا فيه على ما قاله الأمير في شرح مغني اللبيب. بعد ذلك عرض موضع الخلاف في هذه الكلمة، وأنه محصور في همزة «ال» منها، هل همزة قطع أم همزة وصل.

ثمّ بدأ بذكر القائلين إنّها همزة قطع، منهم الكرماني، والإسفراييني، ونقل عنهما ذلك خالد الأزهري، والنقرة كار، يقول: إنه المسموع، وأنّه ممّا خالف القياس، وكذلك قول أبي البقاء الكفوي: إنها قطعية سماعًا، وقول ابن عابدين، وكذا قول الشيخ مخلوف.

بعد ذلك ذكر أنَّ الأزهري له قولٌ آخر هو أنّها بالوجهين: أي إنّها همزة قطع وهمزة وصل.

وبعد أن انتهى من ذكر القائلين إنها همزة قطع أخذ يعرض العلماء القائلين إنها همزة وصل، فذكر منهم: الحافظ ابن حجر، وأنّه ردّ كلام الكرماني بأنّه لم يرَ أحدًا من أهل اللغة صرّح بذلك، والدماميني ردّ كلام الإسفراييني، والنقرة كار. وذكر أنَّ ابن الطيّب وتلميذه مرتضى الزبيدي نقلا كلام الدماميني وأيّداه، وكذلك تصدّى عبد الملك العصامي لرأي الإسفراييني، ثمَّ ذكر أنَّ الشيخ ياسين العليمي اعترض على خالد الأزهري، وتبعه في ذلك بناني، وعلي قصّارة، ثمَّ ذكر أنَّ الأمير قال: إنَّ همزته وصل، وأنَّ من قال إنها بالقطع جعل «أل» كالجزء من الكلمة.

بعد أن انتهى من عرض آراء كلّ فريقٍ من الفريقين، أخذ يناقش هذه الآراء مبتدئًا بمخاطبة القارئ، بقوله: «فإن قلت» عارضًا في قوله مستند كلّ فريق، وحجته.

ثمّ أخذ بتوضيح رأيه من خلال ما قاله ابن حجر، ناقلاً نصّه في ذلك، ثمّ ذكر قول مرتضى الزبيدي بنصّه، ثمّ استقرأ ما ورد في لسان العرب.

بعد ذلك عرض ما قاله سيبويه فيها، وما قاله ابن برّي، وأورد كلام الخليل بن أحمد الذي يتضمن عبارة «البتة».

وممّا يؤخذ عليه هنا أنّه نقل ما ورد في القاموس، وما ورد في لسان العرب، نقله بحرفيته، ولم يرجع إلى مصادرهما ومراجعهما التي نقلا عنها، فقد ورد فيه قول سيبويه، وقول ابن برّي، وقول الخليل بن أحمد.

ثمّ بعد أن انتهى من مناقشة حجج كلّ فريق أصدر حكمه بقوله: لم يتعيّن شيء يقطع به دليلاً لأحد الفريقين؛ لأنّ الأول مدّعٍ للسماع، والآخر ينفيه... ومع هذا فإنّه يرجّح كونها همزة الوصل؛ لسببين؛ الأول: أنّه موافقٌ للقياس، والثاني، سكوت أهل أصول اللغة. ثمّ طرح ما يمكن أن يعترض به عليه، وردّه على المعترض.

وفي نهاية الرسالة يرجّح القول إنها وصلية بقوله: والظاهر أنّها وصلية.

مصادره

من قراءة الرسالة يتضح لنا اعتماده على المصادر الآتية:

١ – شرح الأمير على مغني اللبيب.

٢ – شرح صحيح البخاري للكرماني المعروف بعنوان: الكواكب الدراري.

٣ – التصريح بمضمون التوضيح.

٤ – اللباب في النحو.

٥ – العباب شرح اللباب.

٦ – الكليّات، لأبي البقاء اللكنوي.

٧ – الفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة، لابن عابدين.

٨ – حاشية الشيخ مخلوف على استعارات الصبان.

١٠ – فتح الباري شرح صحيح البخاري.

١١ – الشرح الكبير على مغني اللبيب، للدماميني.

١٢ – إضاءة الراموس، لابن الخطيب.

١٣ – تاج العروس شرح جواهر القاموس، لمرتضى الزبيدي.

١٤ – حاشية العصامي على شرح قطر الندى، لعبد الملك العصامي.

١٥ – حاشية ياسين على التصريح بمضمون التوضيح، لياسين العليمي.

١٦ – شرح بناني على السلّم المرونق.

١٧ – حاشية علي قصارة على شرح بناني على السلّم المرونق.

١٨ – حاشية الشنشوري.

١٩ – الصحاح، للجوهري.

٢٠ – القاموس المحيط، للفيروزآبادي.

٢١ – لسان العرب، لابن منظور.

نسبة الكتاب

ورد ذكر هذه الرسالة منسوبة للمؤلف في كلٍّ من:

– معجم الشيوخ، المسمى رياض الجنّة، أو المدهش المطرب.

– معجم المطبوعات المغربية.

النسخ المعتمدة في التحقيق:

١ – نسخة معهد المخطوطات العربية، في الكويت، مصورة عن نسخة المكتبة الصبيحية بسلا في المغرب، وهي نسختان في مجموعٍ واحد:

الأولى: تتكوّن من ثلاث ورقات، كتبت بخطٍّ مغربي، في الصفحة ١٨ سطرًا، وفي السطر حوالي ٨ – ١٠ كلمات. اتبع ناسخها في كتابته نظام التعقيبة، تشغل الأوراق ١١ب – ١٣. لم يذكر فيها اسم الناسخ، كما لم يكتب تاريخ النسخ، وقد اعتمدناها أصلاً.

الثانية: تتكوّن من ورقتين، في كلّ ورقة ٣٢ سطرًا، قياس ٢٢ × ١٧سم، ناسخها أحمد بن محمد الشرادي، وهذه النسخة تشغل الورقتين ١٤ب – ١٥.

٢ – نسخة معهد المخطوطات في الكويت. وهي ضمن مجموع يتضمن رسالتين هما:

١ – الإحكام الإلمام ببيان اللبس الواقع في علم الجنس واسمه المعرّف باللام، لعبد العزيز بن محمد بن أحمد بناني، وتشغل الورقات ١ – ١٠.

٢ – استدراك الفلتة على من قطع بقطع همزة البتة.

تشغل الورقتين ١٠ب – ١١ب، في كلّ ورقة ٢٦ سطرًا، في السطر حوالي ١٤ كلمة، كتبت بخطٍ مغربي دقيق، اتّبع ناسخها في نسخه نظام التعقيبة، كتب عنوان الرسالة في ورقة العنوان، كما كتب اسم مؤلفه كذلك في ورقة العنوان، وسجّل الناسخ في بدايته: قال العالم العلاّمة الفقيه الأديب الشريف سيدي أحمد ابن مولانا نجل المأمون العلوي البلغيثي، أطال الله بقاه ونفعنا به.

ومما كتب في بدايته نلمس أنَّ هذه النسخة كتبت في حياة المؤلف.

كما ذكر الناسخ في نهايته: «ولمّا أكمل هذا التقييد اطّلع عليه شيخه ابن سودة المرّي، فكتب عليه: «لا فضَّ الله فم قائله، ولا شلّت أنامل جامعه، وأبقاه الله محفوظ الدين، ثاقب الذهن، دراكًا للمعاني معقولاً ومنقولاً».

وقد رمزنا لهذه النسخة بالحرف ب.

عملنا:

– قمنا بقراءة النسخ الثلاث قراءة متأنية، ثمّ اعتمدنا النسخة الأولى من نسختي الخزانة الصبيحية أصلاً.

– قمنا بنسخ النسخة الأولى وكتابتها وفق القواعد الإملائية المعاصرة.

– قابلنا بين النسخ الثلاث، وأثبتنا الفروق في الحواشي، وإن كانت لا تُذكر.

– عرفنا بالأعلام الواردة أسماؤهم في النصّ.

– خرّجنا الأقوال التي استشهد بها من مظانّها، ما استطعنا إليه سبيلاً، وما أسعفتنا به المصادر.

نسأل الله التوفيق والإعانة، ونأمل أن يكون قد مدّ لنا يد العون في عملنا هذا، وأن يبعد عنّا الخطأ في القول والعمل، إنه نعم المولى والمعين.

الأحكام الملاح ببيان اللبس
الواقع في علم الجنس واسمه
المعرّف بالسكون
لسيدي عبد الغني بن
ابن محمد أحمد
بنان رحمه
الله تعالى
ويليه استدراك الفلتة على من قطع
بقطع همزة البتة للأديب
سيدي أحمد بن المأمون
البلغيثي رحمه
الله
تعالى

رامـوز ورقـة العنـوان

رامـوز الورقـة الأولى

هو الحاوي فيفهم فلت لا يرى منا هو ذلك بشرط كونه لغويا نحويا وهو لا
ابه اللغة الذي يثبت السماع لم يصححوا بشيء وحاصل ما يقع عليه
الاتصال انه ذلك لاختلاف آراء العلماء والكلام القول بانها وصلية للامور
المذكورة والله اعلم بالصواب وكما كمل هذا التعبير اطلع عليه
شيخه ابن سودة الحي وكتب عليه لا بقاء الله ثم فاعله ولا شلت انامل
جامعه وابقاء الله محفوظ البري ما فات الجم دراك المعاني محفوظا ومنقولا

رامـوز الورقـة الأخيرة

النص المحقَّق

الحمدُ لله وحده، وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله وصَحبِه وسلّم.

قال العالمُ العلامةُ الفقيهُ الأديب الشريف سيّدي أحمد ابن مولانا محمد المأمون العلويّ البلغيثي، أطالَ الله بقاءَهُ ونَفَعنا به:

الحمد لله على ما أَلهَمَ وعلَّم، وصلّى الله على سيِّدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلّم، أمَّا بعدُ:

فقد رأيتُ بعضَ أهلِ الوقت يجزمُ بأنَّ همزةَ «البتّة» همزةُ قطعٍ من غَيرِ دليلٍ مُسلَّمٍ [به][50] على ذلكَ، يعوِّلُ عليه بالنّفع، فكتبتُ هذه الحروفَ، مبيِّنًا فيها ما لَديَّ معروفٌ، ووسمته باستدراك الفلتة على مَن قطعَ بقطْعِ همزة البتّة، والله المعين.

اعلمْ أنَّ لفظَ «البتّة» هو مرّة[51] من البتِّ، وهوَ القَطْعُ[52]، فباؤُه مفتوحةٌ وتاؤُهُ للوحدَة[53]، فمعنى «لا أفعلُهُ البتّة»: لا أفعلُهُ قطعًا واحدًا، لا تَردُّدَ فيه[54]، قاله العلاّمة الأَمير[55] في حواشي المغني[56].

وهلْ همزتُهُ قطعيّةٌ أو وصليّة؟ وقع في ذلك خلافُ ما بين العلماء؛ فذهبَ جمعٌ إلى أنّها قطعيّة، وصرَّحَ به

---

٥٠ - زيادة من النسخبة ب.

٥١ - أي مصدر المرة، الذي يدلّ على حدوث عمل غير محدّد أو مخصوص بزمن، مرة واحدة، كقولنا: سجد سجدة، ومال ميلة، ونام نومة.

٥٢ - للتوسع في البت بمعنى القطع يراجع: لسان العرب: ٢/ ٦ - ٨، وتاج العروس: ٤/ ٤٢٩ - ٤٣١، مجمل اللغة: ١/ ١١٠، والزاهر في كلام الناس: ٢/٣٤٥، والقاموس المحيط: ١١٨، والمصباح المنير: مادة بتت، والصحاح: ١/٢٤٢، والنهاية في غريب الحديث: ١/ ٩٢ - ٩٣، والموسوعة الفقهية: ٨/٩، .

٥٣ - جاء في الكليّات: ٢٤٦: «أبتّ هذا القول قطعة واحدة ليس فيها تردد... والتاء: للمبالغة».

٥٤ - ينظر: المراجع المذكورة في الحاشية ٥٢.

٥٥ - هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر السنباوي الأزهري المالكي (- ١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م)، عالم بالعربية، تعلّم في الأزهر، أكثر مؤلفاته حواشٍ وشروح، من أشهرها حاشية على مغني اللبيب لابن هشام، ومنها الإكليل شرح مختصر خليل. ترجم له في: تاريخ الجبرتي: ٤/٢٨٤، فهرس الفهارس: ١/٩٢، الأعلام: ٧/٧١.

٥٦ - شرح المغني: ١/٨٦.

الكرماني(٥٧) شارحُ البخاري(٥٨)، وعليه صاحبُ اللباب(٥٩). كما نقلَه الأزهري(٦٠) في (التصريح)(٦١) عندَ مبحث المعرفَة(٦٢)، وقال(٦٣) : في العباب شارح اللباب(٦٤): «إنّه المسموعُ، وصرَّحَ بهِ المحقِّقُونَ بأنَّهُ المشهورُ، كونها همزة قطع، وأنَّه ممّا خالفَ القياس»(٦٥).

وصرَّح أيضًا أبو البقاء(٦٦) في (كليّاته) بأنَّها قطعيّةٌ سَمَاعًا(٦٧)، وذكرَ الشيخُ محمدُ بن عابدين الحنفي(٦٨)، في رسالةٍ له في ألفاظٍ شاعَ استعمالُها بينَ العُلماء(٦٩) أنَّ همزتها قطعيّة(٧٠).

---

٥٧ - هو محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرماني (٧٩٦هـ/١٣٨٤م)، عالم بالحديث، أصله من كرمان، اشتهر في بغداد. صنّف: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، وضمائر القرآن، وغيرها. ترجم له في: الدرر الكامنة: ٤/٣١٠، وبغية الوعاة: ١٢٠، والأعلام: ٧/١٥٣.

وقد أورد ابن عابدين قول الكرماني في رسالة: الفوائد العجيبة: ٣٤١.

٥٨ - عنون شرحه للجامع الصحيح، للبخاري بـ «الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، قال عنه في الكشف: شرح متوسط مشهور بالقول، جامع لفرائد الفوائد وزوائد الفرائد. كشف الظنون: ١/٥٤٦. ولم نجد قوله في البتة في الأجزاء المطبوعة من كتابه.

٥٩ - صاحب اللباب: محمد بن محمد بن أحمد الاسفراييني، تاج الدين (- ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م)، عالم بالنحو، له فيه كتب، منها: ضوء المصباح في شرح المصباح للمطرزي، ولباب الإعراب، ولب اللباب، وغيرها. كشف الظنون: ٢/١٥٤٤، الأعلام: ٧/٣١.

وقد قال في اللباب: الورقة ٣٥: «... ولا أفعله البتة أو بتة... وقطع الهمزة بمعزل عن القياس، ولكنه مسموع».

٦٠ - هو خالد بن عبدالله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي الأزهري، زين الدين (- ٩٠٥هـ/١٤٩٩م) نحوي من أهل مصر، نشأ وعاش في القاهرة، له: المقدمة الأزهرية، وموصل الطلاّب إلى قواعد الإعراب، والتصريح بمضمون التوضيح. ترجم له في: الكواكب السائرة: ١/١٨٨، الضوء اللامع: ٣/١٧١، الأعلام: ٢/٢٩٧.

٦١ - التصريح: يشرح فيه ألفية ابن مالك، وهو أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. كشف الظنون: ١/١٥٤.

٦٢ - التصريح: ١/٩٤. حيث نقل الأزهري القول بقطعها عن شارح اللباب، وقال: والقياس وصلها.

٦٣ - هو عبدالله بن محمد بن أحمد الحسيني النيسابوري، جمال الدين (النقرة كار - صائغ الفضة) (- ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، عالم بالعربية وأصول الفقه، حنفي، ولي التدريس بحلب. له: شرح التسهيل، وشرح الشافية، والعباب في شرح اللباب، وشرح لب اللباب، وغيرها. ترجم له في: الدرر الكامنة: ٢/٢٨٦، شذرات الذهب: ٦/٢٤٢، الأعلام: ٤/١٢٦.

٦٤ - كذا في الأصل، ولعلّها شرح اللباب.

٦٥ - جاءت العبارة في العباب: الورقة ١١٥: «ومعنى لا أفعله البتة أو بتة: أي جزمت أن لا أفعله، وقطعت به قطعة واحدة لا تردّد فيها، بحيث أجزم به ثم يبدو لي، ثمّ أجزم به مرّةً بعد أخرى، فيكون قطعتين أو أكثر، هل هي قطعة واحدة لا يثني فيها النظر. قال سيبويه في كتابه: ومن ذلك قد فعل البتة. ولا يستعمل إلاّ معرفة بالألف واللام، ففي قوله: أو بتة نظر. وفي لا أفعله البتة التعريف باللام، واللام في البتة في الأصل للعهد، أي لا أفعله القطعة المعلومة التي لا تردد فيها، وقطع الهمز من البتة بمعزل عن القياس: لأن الهمزة فيها همزة وصل، لكنه: أي لكن قطع الهمزة فيها مسموع، لأنه إنما يقال: لا أفعله ألبتة بفتح الهمزة».

وجاء في تاج العروس: ٤/٤٣١: «ونقل شيخنا عن الدماميني في شرح التسهيل: «زعم في اللباب أنّه سمع في «البتة» قطع الهمزة، وقال شارحه في العباب: إنّه المسموع، قال البدر: ولا أعرف ذلك من جهة غيرهما وبالغ في ردّه وتعقّبه».

٦٦ - هو أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء (- ١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م). من قضاة الأحناف، وولي القضاء في كفة بتركيا وبالقدس وببغداد، وعاد إلى إستانبول فتوفي بها، له الكليات بالعربية، وغيره بالتركية. الإيضاح: ٢/٣٨٠، هدية العارفين: ٢٢٩، الأعلام: ٨/٣٨.

٦٧ - الكليات: ٢٤٦. حيث قال: «والمسموع قطع همزته على غير القياس».

٦٨ - هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦م)، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، مولده ووفاته في دمشق. له: ردّ المحتار على الدر المختار، يعرف بحاشية ابن عابدين، ومجموعة رسائل في مجلدين. ترجم له في: روض البشر: ٢٢٠، عقود اللآلي: ٢٣٢، الأعلام: ٦/٤٢.

٦٩ - عنون رسالته بـ: الفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة، طبعت ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، في لاهور - باكستان.

٧٠ - مجموعة رسائل ابن عابدين: ٢/ ٣٤١.

وعليهِ انفصلَ أيضًا الشيخُ مخلوف(٧١) في حَواشيهِ على استعارات المحقّق الصَّبّان(٧٢).

وذكرَ الأَزهريُّ في (التصريح) في مَوضعٍ آخَرَ، غير ما مرَّ، أَنَّها بالوجْهَين(٧٣). وذهبَ جمعٌ إلى أنَّها وصليّة، وعليه الحافظُ ابنُ حجرٍ(٧٤) في شرحِ البُخاري(٧٥)، رَادًّا كلامَ الكرمَاني السَّابقِ بأَنَّه لم يَرَ أحدًا من أهل اللُّغة صَرَّحَ بذلك(٧٦). وعليه أيضًا الدَّماميني(٧٧) في شرحهِ الكبيرِ على المغني(٧٨)، رادًّا [كلام](٧٩) صاحب اللباب وشارِحه: بأنَّه لم يرَ ذلكَ لغَيْرِهما، وبالَغَ في ردّه وتعقُّبه(٨٠)، ونقلَ كلامَهُ المحقِّقُ ابنُ الطيِّب(٨١) في حَواشي القاموس(٨٢)، وتلميذُهُ الشَّيْخ مُرتَضى(٨٣) في شرحِ القَامُوسِ وسلَّمَاهُ(٨٤).

وكذلكَ تصدَّى لردّه أيضًا عبدُ الملك العصَامي(٨٥) في حاشيَتهِ على شرحِ القَطْر(٨٦) لابن هشام(٨٧). واعترضَ

---

٧١ – هو مخلوف بن محمد البدوي المنياوي (ت ١٢٩٥هـ/ ١٨٧٨م)، أزهري مصري، له حواش ورسائل، منها: حاشية على حلية اللب المصون، وحاشية على الرسالة البيانية للصبان. هدية العارفين: ٢/ ٤٢٣، الأعلام: ٧/ ١٩٤.

٧٢ – هو محمد بن علي الصبّان، أبو العرفان (ت ١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م)، عالم بالعربية والأدب، مولده ووفاته بالقاهرة، له: الكافية الشافية في علمي العروض والقافية، وحاشية على شرح الأشموني على الألفية، ورسالة في الاستعارات، وغيرها. ترجم له في: تاريخ الجبرتي: ٢/ ٢٢٧، الأعلام: ٦/ ٢٩٧.

٧٣ – التصريح: ١/ ١٤٨.

٧٤ – هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، شهاب الدين، أبو الفضل (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م). من أئمة العلم والتاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين، مولده ووفاته في القاهرة، كان فصيح اللسان، راوية للشعر، له: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، وفتح الباري شرح صحيح البخاري، وغيرها كثير. ترجم له في: الضوء اللامع: ٢/ ٣٦، البدر الطالع: ١/ ٨٧.

٧٥ – فتح الباري: ٧/ ٤٨٣.

٧٦ – فتح الباري: ٧/ ٤٨٣.

٧٧ – هو محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر المخزومي القرشي، الدماميني (ت ٨٢٧هـ/ ١٤٢٤م)، عالم بالشريعة وفنون الأدب، ولد في الإسكندرية، واستوطن القاهرة، ولازم ابن خلدون، مات في الهند في مدينة كلبرجا، له ثلاثة شروح على المغني، أحدها كبير والثاني صغير، هو تحفة الغريب وشرحه الكبير أتمه في الهند،وله المنصف من الكلام على مغني ابن هشام، والفتح الرباني في الحديث. ترجم له في: الضوء اللامع: ٧/ ١٨٤، بغية الوعاة: ٢٧، شذرات الذهب: ٧/ ١٨١، الأعلام: ٦/ ٥٧.

٧٨ – لم نجد قوله في المنصف من الكلام. وقد جاء في تاج العروس: ٤/ ٤٣١: «ونقل شيخنا عن الدماميني في شرح التسهيل».

٧٩ – زيادة من النسخة ب.

٨٠ – ورد هذا القول في تاج العروس: ٤/ ٤٣١.

٨١ – هو محمد بن الطيب محمد بن محمد الشرقي الفاسي، أبو عبدالله (ت ١١٧٠هـ/ ١٨٥٦م)، محدث، علاّمة باللغة والأدب، مولده بفاس، ووفاته بالمدينة، وهو شيخ مرتضى الزبيدي صاحب تاج العروس. له موطئة الفصيح، وشرح كفاية المتحفظ، وإضاءة الراموس حاشية على قاموس الفيروزأبادي. ترجم له في: سلك الدرر: ٤/ ٩١، والأعلام: ٦/ ١٧٨.

٨٢ – عنون حواشيه على القاموس بـ إضاءة الراموس، وطبع منه جزءان يتضمنان شرح الديباجة فقط.

٨٣ – هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض (ت ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م)، علاّمة باللغة والحديث والرجال والأنساب، أصله من واسط في العراق، ومولده بالهند في بلجرام، ومنشؤه في زبيد باليمن. من كتبه: إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، وتاج العروس في شرح القاموس. ترجم له في: تاريخ الجبرتي: ٢/ ١٩٦، فهرس الفهارس: ١/ ٣٩٨، الأعلام: ٧/ ٧٠.

٨٤ – تاج العروس: ٤/ ٤٣١. حيث قال: «ولا أفعله البتة» بقطع الهمزة كما في نسختنا، وضبط في الصحاح بوصلها».

٨٥ – هو عبد الملك بن جمال الدين العصامي الإسفراييني، الملاّ عصام (ت ١٠٣٧هـ/ ١٦٢٧م)، من علماء العربية، له نحو ستين كتابًا، منها: بلوغ الأرب من كلام العرب، شرح قطر الندى. الأعلام: ٤/ ١٥٧.

٨٦ – ورد في تاج العروس: ٤/ ٤٣١: «وتصدى لذلك أيضا عبد الملك العصامي في حاشيته على شرح القطر للمصنف».

٨٧ – هو عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله الأنصاري، جمال الدين، أبو محمد (ت ٧٦١هـ/ ١٣٦٠م). من أئمة العربية، مولده ووفاته بمصر، له: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، شذور الذهب، قطر الندى، التوضيح: «أوضح المسالك»، وغيرها. ترجم له في: الدرر الكامنة: ٢/ ٣٠٨، النجوم الزاهرة: ١٠/ ٣٣٦، الأعلام: ٤/ ١٤٧.



على صاحب التصريح(٨٨) في قوله: «إنَّها قطعيّة الشيخ ياسين(٨٩) والعلامةُ بَناني(٩٠) في شرحِ السُّلَّم(٩١)، وأيّدهُ مُحشيه قصارة(٩٢)، وارتضوا أنَّها وصليّة(٩٣).

وقالَ الأميرُ في حاشية الشنشوري(٩٤): الحقُّ أنَّ همزتَه وصلٌ، ومن قال بالقطع جعلَ «ال» كالجزء منَ الكَلمةِ... تأمَّل هـ.

فأنت ترى هذا الاختلاف بين العُلماء في ذلك.

فإنْ قلتَ: منْ قالَ: «إنَّها وصليَّةً» استند للأصلِ والقياس.

ومنْ قال: «إنَّها قَطْعيّة» استندَ للسَّماعِ المخالفِ للقياس. وإذا جاء السَّماعُ لم يبقَ فراغٌ، فيكونُ الصّوابُ أنَّها قطعيّة.

قلتُ: من قالَ «إنَّها وصليَّةٌ» لم يُسَلِّم للقائلِ السَّماعَ، أما تَرَى الحافظَ ابنَ حجرٍ ردَّ على الكرماني بأنَّه لمْ يرَ مَنْ ذكرَ أنَّها قطعيّة(٩٥)، فهو يَنفي السَّماعَ.

---

٨٨ - هو خالد الأزهري، سبقت ترجمته.

٨٩ - هو ياسين بن زين الدين بن أبي بكر بن عليم الحمصي، العليمي (ت ١٠٦١هـ/ ١٦٥١م). شيخ عصره في علوم العربية، ولد بحمص، ونشأ واشتهر وتوفي بمصر، له حواشٍ كثيرة، منها: حاشية على ألفية ابن مالك، وحاشية على التصريح بمضمون التوضيح. ترجم له في خلاصة الأثر: ٤/٤٩١، الأعلام: ٨/١٣٠.

واعتراض الشيخ ياسين في حاشيته على التصريح: ١/٩٤.

٩٠ - هو محمد بن الحسن بن مسعود، بناني، أبو عبدالله (ت ١١٩٤هـ/ ١٧٨٠م)، فقيه مالكي، من أهل فاس، كان خطيب الضريح الإدريسي، له حاشية على شرح السنوسي، المختصر في المنطق. ترجم له في الفكر السامي: ٤/١٢٥، سلوة الأنفاس: ١٦١، الأعلام: ٦/٩١.

٩١ - شرح السلم المرونق: ٦٤ وما بعدها.

٩٢ - هو علي بن إدريس بن علي، قصارة الحميري، أبو الحسن (ت ١٢٥٩هـ/١٨٤٣م). عالم مشارك في التاريخ والنحو والتصريف والحساب والعروض واللغة والمنطق. له: تحقيق الخبر عمن مات من علماء القرن الثالث عشر، حاشية على التوضيح، وحاشية على شرح بناني على السلم المرونق. ترجم له في: سلوة الأنفاس: ٢/٢٦٥، شجرة النور الزكية: ترجمة رقم ١٥٨٨، الأعلام: ٤/٢٦٣.

٩٣ - حاشية قصارة على شرح بناني على السلم: ٦٤ وما بعدها.

٩٤ - كذا في الأصل، ولعلّ الصواب حاشية الأمير على مغني اللبيب لابن هشام، ولعلّ الشنشوري هو محمد بن عبدالله بن علي الشنشوري (ت ٩٨٣هـ/ ١٥٧٦م)، فقيه مصري شافعي له مؤلفات في الفرائض وغيرها. ترجم له في شذرات الذهب: ٨/٣٩٥، الأعلام: ٦/٢٣٩.

ولعله ابنه عبدالله بن محمد بن عبدالله الشنشوري (ت ٩٩٩هـ/ ١٥٩١م)، فرضي من فقهاء الشافعية، كان خطيب الجامع الأزهر بمصر، له: فتح القريب المجيب، في الفرائض، والفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية، وغيرها. الأعلام: ٤/١٢٨.

٩٥ - فتح الباري: ٧/٤٨٣.

ونصّ الحافظ[٩٦] في شرحه على البُخاريّ في غَزْوَة خَيْبر على قَول بَعضهم: «نَهى عنها البَتّة»[٩٧] ما نصُّه:

«تنبيه: قولُه «البَتّة» معناهُ القَطْعُ، وألفُها وَصْلٌ. وجزَمَ الكرماني بأنَّها ألفُ قطعٍ على غير قِيَاس، وَلَمْ أرَ مَا قالَهُ في كلامِ أحَدٍ من أهلِ اللغةِ. قال الجوهريّ[٩٨]: الانبِتَاتُ: الانقطاعُ، ورجُلٌ مُنبَتٌّ: أي مُنقَطع به، ويُقال: لا أفْعَلُه بتّةً، ولا أفعلُهُ البتَّةَ، لكلّ أمرٍ لا رَجْعَةَ فيه. ونَصبُه على المصدر[٩٩]. ورأيتُه في النُّسَخِ المعتمدة بألف وَصْل»[١٠٠].

وكذلك الدماميني كما مرَّ ردّ على صاحب اللّباب وشارحه المدَّعِيَيْن السَّمَاع، فلو سَلِمَ لهما السَّماعُ ما نَدَّ عنْهُما هوَ ولاَ غيرُه.

وفي القاموس[١٠١]: «لاَ أَفْعَلُهُ البتّة»[١٠٢]. ولَمْ يَقُلْ: إنَّ الهمزَةَ وصليَّةٌ ولا قَطْعيَّةٌ.

قال شارِحُهُ[١٠٣]: «بِقطعِ الهمزة، كما في نُسختِنا. وضَبْطُ الصِّحاحِ بِوَصْلها»[١٠٤].

فأنتَ ترى التَّرَدُّدَ حتى بينَ أربابِ اللّغة، وظاهرُ كلامِ جمالِ الدّين ابن مَنْظور[١٠٥] في (لسان العرب) أنَّها وَصْليَّةٌ، حيثُ سكتَ عن همْزتها، فتبقى على الأصل ال المعْرفة، ونصُّه[١٠٦]:

«ولا أَفعلُه كأنَّه قَطَعَ فعْلَه. قالَ سيبويه[١٠٧]: وقَالوا: قَعَدَ البتَّة[١٠٨]: مصدرٌ مؤكّد، ولا يُستعمل إلاّ بالألف

---

٩٦ – أي الحافظ ابن حجر، سبقت ترجمته.

٩٧ – قطعة من حديث هو بتمامه: «عن الشيباني قال: سمعت ابن أبي أوفى رضي الله عنه: أصابتنا مجاعة يوم خيبر، فإنَّ القدور لتغلي، قال: وبعضها نضجت، فجاء منادي النبي صلى الله عليه وسلم: لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئًا، وأهريقوها، قال ابن أوفى: فتحدثنا أنه إنّما نهى عنها؛ لأنها لم تخمّس، وقال بعضهم: نهى عنها البتة؛ لأنها كانت تأكل العذرة». فتح الباري: ٤٨١/٧، كتاب الغزوات، غزوة خيبر، حديث رقم ٤٢٢٠.

٩٨ – هو إسماعيل بن حماد، أبو نصر (– ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م). لغوي من الأئمة، وخطه يذكر مع خط ابن مقلة. له: مقدمة في النحو، وكتاب صحاح اللغة. ترجم له في: معجم الأدباء: ٢٦٩/٢، النجوم الزاهرة: ٢٠٧/٤، الأعلام: ٣١٣/١.

٩٩ – الصحاح: ٢٤٢/١.

١٠٠ – من قوله «تنبيه» إلى هنا في فتح الباري: ٤٨٣/٧.

١٠١ – القاموس المحيط، للفيروز أبادي، محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم، مجد الدين الشيرازي (ت ٨١٧هـ/ ١٤١٥م). من أئمة اللغة والأدب، أشهر كتبه، القاموس المحيط، وتنوير المقباس في تفسير ابن عباس، وغيرهما. ترجم له في: الضوء اللامع: ٧٩/١٠، بغية الوعاة: ١١٧، الأعلام: ١٤٦/٧.

١٠٢ – في القاموس المحيط: ١٨٨: «لا أفعله البتة، وبتة: لكل أمرٍ لا رجعة فيه».

١٠٣ – هو مرتضى الزبيدي، وسمي شرحه: تاج العروس.

١٠٤ – تاج العروس: ٤٣١/٤.

١٠٥ – هو محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين، أبو الفضل (ت ٧١١هـ/ ١٣١١م). ولد بمصر، وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة. أشهر كتبه: لسان العرب، وله: مختار الأغاني، وغيره. ترجم له في: بغية الوعاة: ١٠٦، الدرر الكامنة: ٢٦٢/٤، الأعلام: ١٠٨/٧.

١٠٦ – من هنا يبدأ نقله عن لسان العرب.

١٠٧ – هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي مولاهم، أبو بشر (١٨٠هـ/ ٧٩٦م). إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، لزم الخليل بن أحمد ففاقه، وصنّف كتابه المسمى كتاب سيبويه. ترجم له في: تاريخ بغداد: ١٩٥/١٢، طبقات النحويين: ٦٦ – ٧٤، الأعلام: ٨١/٥.

١٠٨ – كذا في الأصل، وفي لسان العرب، وفي تاج العروس، وفي شرح العباب: قد فعل البتة.

واللاَّم[109]، ويقالُ: لا أَفعلُهُ بتَّةً، ولا أَفعلُهُ البتَّةَ، لكلِّ أمرٍ لاَ رجعةَ فيه، ونصبُهُ على المصْدرِ[110].

قالَ ابنُ برِّي[111]: مذهبُ سيبويهِ وأصحابِهِ أنَّ البتَّةَ لا تكونُ إلاَّ معرفةً البتَّةَ لاَ غيرُ، وإنَّما أجازَ تنكيرَهُ الفرَّاءُ[112] وحدَه، وَهُوَ كُوفيٌّ[113].

وقالَ الخليلُ بنُ أحمد[114]: الأمورُ على ثلاثةِ أنحاءٍ، يَعني ثلاثةَ أوْجُهٍ، شيءٍ يكونُ البتَّةَ، وشيءٍ لا يكونُ البتَّةَ، وشيءٍ يكونُ وقد لا يكون. فأمَّا ما لا يكونُ البتَّةَ فما مَضَى منَ الدَّهرِ لاَ يَرجعُ، وأمَّا ما يكونُ البتَّةَ فالقيامةُ[115] تكونُ لاَ محالَةَ، وأمَّا شيءٌ يكونُ وقدْ لا يكونُ فمثلُ: قَدْ مَرِضَ، وقد يَصحُّ المُرادُ منه»[116].

فالحاصلُ أنَّه لَمْ يتعيَّنْ شيءٌ يُقطَعُ بهِ دَليلاً لأَحد الفَرِيقَيْنِ؛ لأَنَّ أَحَدَهُما مدَّعٍ للسَّماعِ، والآخرَ يَنفيه، فكلُّهم يَقُولُ: وَصَلْتُ لَيْلى، ولَيْلَى لا تُقرُّ لهُمْ بذلكَ[117].

لكن تَرَجَّحَ جانبُ القَولِ بالوَصلِ بأَمرَيْنِ:

الأَوَّلُ: أنَّه مُوافقٌ للقياسِ.

الثَّاني: سكوتُ أهلِ أصُولِ اللُّغة، مع أَنَّهم لا يَسكُتُونَ عمَّا خَالَفَ القياسَ، بلْ يُنَبِّهُونَ عليه، وَإِنَّما يسكُتُون عمَّا جَرَى على القياسِ والأَصل اعتمادًا عليه[118]. فإنْ قُلتَ: منْ حفظَ حجَّةٌ على مَنْ لم يَحفَظْ، ومَنْ أَثْبَتَ السَّماعَ هوَ

---

١٠٩ – قول سيبويه في العباب في شرح اللباب، وفي لسان العرب: ٢/٧، ولم أطلع عليه في كتاب سيبويه، لعله مما ينسب إليه، ولا يوجد في كتابه.

١١٠ – هذا القول في لسان العرب.

١١١ – هو عبد الله بن برّي بن عبد الجبار المقدسي، أبو محمد (ت ٥٨٢هـ/ ١١٨٧م)، من علماء العربية النابهين، ولد ونشأ وتوفي بمصر. له: الرد على ابن الخشاب، وغلط الضعفاء من الفقهاء، حواشٍ على صحاح الجوهري، وغيرها. ترجم له في: وفيات الأعيان: ٢٦٨/١، بغية الوعاة: ٢٧٨، الأعلام: ٧٣/٤.

١١٢ – هو يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور الديلمي، أبو زكريا (– ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م). إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، له: معاني القرآن، والفاخر في الأمثال، ومشكل اللغة. ترجم له في وفيات الأعيان: ٢٨٨/٢، ومراتب النحويين: ٨٦ – ٨٩، الأعلام: ١٤٦/٨.

١١٣ – قول ابن برّي ورد في لسان العرب: ٧/٢، وتاج العروس: ٤٣١/٧.

١١٤ – هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، أبو عبد الرحمن (– ١٧٠هـ/ ٧٨٦م). من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أستاذ سيبويه النحوي. له: كتاب العين في اللغة، وتفسير حروف اللغة، وغيرهما. ترجم له في: وفيات الأعيان: ١٧٢/١، نزهة الجليس: ٨٠/١، الأعلام: ٣١٤/٢.

١١٥ – كلمة القيامة وردت في الأصل: القيمة.

١١٦ – ورد قول الخليل في: لسان العرب: ٧/٢. وبه ينتهي نقله عن لسان العرب.

١١٧ – أخذه من بيت شعر هو:

وكلٌّ يدّعي وصلاً بليلى ... وليلى لا تقر لهم بذاكا

ولم أهتد إلى قائله.

١١٨ – كذا وردت العبارة في النسختين.

الحافظُ، فَيُقَدَّمُ، قلتُ: لا بُدَّ من شاهدٍ على ذلك، بشرط كونهِ لُغَويًّا نثريًّا[١١٩]، وهؤلاء أَئمَّةُ اللغةِ، الذينَ بِهمْ يثبتُ السَّماعُ، لم يُصَرِّحُوا بشيء[١٢٠].

وحاصلُ ما يَقعُ عليه الانفصالُ أنَّ في ذلك اضطرَابًا بين العُلَماء. والظَّاهرُ القولُ [إنها][١٢١] وصليَّة: للأمرَينِ المذكورَينِ، واللهُ أعلمُ بالصَّواب. ●



---

١١٩ – نقول: شرط الشيخ هنا أن يكون الشاهد لغوي نثري ينحّي الشاهد النحوي؛ لأن الذي يفصل في هذه القضية النحو، وليس اللغة فقط.

١٢٠ – نقول: وردت في كتاب النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير في نسخة من نسخه المخطوطة، وكذا في النسخة المطبوعة، بالقطع حيث ضبطت همزتها بالقطع. النهاية: ٩٣/١.

١٢١ – في النسخ الثلاث بأنها.

- **الأدب العربي في المغرب الأقصى**، لمحمد بن العباس القباج، ج١، المكتبة المغربية، الرباط، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م.

- **الأعلام، لخير الدين الزركلي**، ط٩، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.

- **الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية**، لزكي محمد مجاهد، ط٢، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

- **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**، لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) مصر، ١٣٢٦هـ.

- **تاج العروس من جواهر القاموس**، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح. عبد العليم الطهاوي، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، ١٩٦٨م.

- **تاج اللغة وصحاح العربية**، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تح. أحمد عبد الغفور عطّار، دار الكتاب العربي، مصر، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م.

- **تاريخ الجبرتي**، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبد الرحمن الجبرتي، مصر، ١٢٩٧هـ.

- **التصريح بمضمون التوضيح**، لخالد الأزهري، مصر، د.ت.

- **جواهر الكمال في تراجم الرجال**، لمحمد بن أحمد العبدي الكانوني، ط١، المطبعة العربية، الدار البيضاء، ١٣٥٦هـ.

- **حاشية علي قصارة على شرح بناني على السلم المرونق**، لعلي قصارة، ط على هامش شرح بناني، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٨هـ.

- **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، للمحبي، مصر، ١٢٨٤هـ.

- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، لابن حجر العسقلاني، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٤٥م - ١٩٥٠م.

- **روض البشر في أعيان دمشق في القرن الثالث عشر**، لمحمد جميل الشطي، دمشق، ١٣٦٧هـ.

- **الزاهر في كلام الناس**، لمحمد بن القاسم الأنباري، تح. د. حاتم صالح الضامن، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

- **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، للمرداوي، مصر، ١٣٠١هـ.

- **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس**، لمحمد بن جعفر الكتاني، فاس، ١٣١٦هـ.

- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد بن محمد مخلوف، مصر، ١٣٤٩هـ.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لابن العماد الحنبلي، ط١، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- **شرح بناني على السلم المرونق**، لمحمد بن الحسن بناني، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٨هـ.
- **شرح مغني اللبيب**، لمحمد الأمير، ط مصر، د.ت.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، للسخاوي، مصر، ١٣٥٣هـ.
- **طبقات النحويين واللغويين**، للزبيدي، مصر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.
- **العباب في شرح اللباب**، للنقرة كار، عبدالله بن محمد (- ٧٧٦هـ)، مخطوط، نسخة مكتبة تشسربتي رقم ٤١٤٠، عنها صورة على ميكروفيلم في مركز جمعة الماجد، الفيلم ٧٨١.
- **عقود اللآلىء في الأسانيد العوالي**، لمحمد بن عابدين، دمشق، ١٣٠٢هـ.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرباط، ١٣٤٠هـ - ١٣٤٩هـ.
- **فهرس الفهارس والأثبات**، لمحمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، فاس، ١٣٤٦هـ - ١٣٤٧هـ.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لمصطفى بن عبدالله، حاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- **الكليات**، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تح. عدنان درويش ومحمد المصري، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- **الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة**، لنجم الدين الغزّي، المطبعة الأميركية، بيروت، ١٩٤٥م.
- **اللباب في النحو**، للإسفراييني محمد بن محمد بن أحمد (- ٦٨٤هـ)، مخطوط في المكتبة الظاهرية، رقم ٧٧٧١ عام، عنه نسخة مصورة على ميكروفيلم، مركز جمعة الماجد، فيلم رقم ٣٩٩٥.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.
- **مجمل اللغة**، لأحمد بن فارس، تح. زهير عبد المحسن سلطان، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- **مجموعة رسائل ابن عابدين**، لمحمد أمين بن عمر، ط٢، بعناية سهيل أكيديمي، أردو بازار، لاهور، باكستان، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- **معجم الشيوخ المسمى رياض الجنة**، لعبد الحفيظ الفاسي، المطبعة الوطنية، الرباط، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م.
- **معجم المطبوعات المغربية**، لعبدالله كنون، مطابع سلا، سلا - المغرب، ١٩٨٨م.



- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، لابن تغري بردي، دار الكتب المصرية، ١٣٤٨هـ - ١٣٧٥هـ.
- **النهاية في غريب الحديث**، لابن الأثير، تح. طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، ط١، مكتبة السعادة، مصر.
- **هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.



